INSTITUTO DE ESTUDIOS POLITICOS



Francisco Javier Conde

I

ESCRITOS Y FRAGMENTOS POLITICOS

COLECCION

CIENCIA POLITICA

VOLUMENES PUBLICADOS

Formas de Estados desde la perspectiva del Estado Regional, por J. Ferrando Badía. Un volumen en rústica 15,5 × 21,5 cms. 166 págs. Edición 1965. ISBN: 84-259-0357-2. Precio: 125 ptas.

La función política del Ejército, por Hermann Oehling. Un volumen en rústica 15,5 × 21 cms. 446 págs. Edición 1967. ISBN: 84-259-0291-6. Precio: 300 ptas.

Escritos y fragmentos políticos, por Francisco Javier Conde. Dos volúmenes. Vol. I, 534 págs. Edición 1974. ISBN: 84-259-0412-9. Precio: 550 ptas. Vol. II. (En prensa.)

VOLUMENES EN PREPARACION

Asociaciones y poderes públicos (en prensa), por J. M. Garrigou-Lagrange. Traducción de Manuel Gonzalo González.

Gobierno constitucional y Democracia (en prensa), por C. J. Friedrich. Traducción de Agustín Gil Lasierra.

Teoría general del Estado (en prensa), por Herbert Krüger. Traducción de Agustín Asís Garrote y Hermann Oehling. Dos volúmenes.

Teoría general del Estado, por Ernst von Hippel.



ESCRITOS Y FRAGMENTOS POLITICOS

COLECCION

CIENCIA POLITICA

FRANCISCO JAVIER CONDE



ESCRITOS
Y
FRAGMENTOS POLITICOS

I

MADRID
1974

Imprime: GRÁFICAS HERGON, S. L.
Miguel Servet, 15. Madrid (12)
Depósito legal: M. 2.074.—1974
ISBN 84.—259-0412-9

A mis hijos

Javier y Ana,
José María y Pilar, Amalia y Bernard,
María Jesús y José Manuel, Rafael, Luis.



PROLOGO

Me decido a dar a la imprenta una colección de trabajos diversos, en parte publicados, en parte expuestos a través de cursos y conferencias. Los publicados vieron la luz en revistas distintas. La mayor parte están agotadas o resultan difícilmente accesibles. Salen sin revisión ni retoque alguno, tal como aparecieron. Tomados en conjunto pueden servir de complemento a mi modesta obra científica cuajada en unos cuantos libros. Al verlos juntos compruebo que hay entre ellos unidad ostensible. Desde 1935, año de publicación de mi tesis doctoral sobre el pensamiento político de Bodino, el tema en mí constante de meditación y estudio ha sido el Estado y el pensamiento político moderno. Sirvan de testimonio los trabajos recogidos en la primera rúbrica y en la quinta. Forman a manera de una historia de la mentalidad política moderna en algunas fases y puntos de inflexión fundamentales.

Los fragmentos de cursos del capítulo V, cuyo hilo conductor es el tema de la modernización política, son, efectivamente, fragmentos y tienen el carácter descriptivo propio de las lecciones habituales de cátedra, sin mayor pretensión. Se perfilan algunos conceptos fundamentales propios, se traen a colación los nuevos instrumentos con que operan hoy las ciencias sociales y la marcha de la exposición muestra, a mi juicio, el modo de enriquecer

la Teoría del Estado que tradicionalmente se enseña en las Facultades de Derecho con los diversos problemas y enfoques que vienen de la sociología y de la ciencia política positiva.

El capítulo III contiene el esbozo de una antropología política. Quedan apuntados, o a medio forjar, algunos conceptos claves como fundamento de una teoría política. Ando aquí por terreno virgen y fértil. Si no me faltan fuerzas, intentaré dar cima a este proyecto que va a caballo de la filosofía política y de la ciencia política positiva. Para que el intento se logre con la hondura imprescindible hay que acercarse a la realidad humana desde la perspectiva de ambos saberes, diferentes pero complementarios.

En el capítulo IV se toca un tema dramático: cuál sea la función política de la inteligencia en la sociedad contemporánea. El cañamazo de fondo es la sociedad industrial y fueron escritos los artículos en los años de la guerra fría. Detrás de ese fondo, en el trasfondo último, está la entrañable preocupación por la sociedad española.

Hay reunidos en el capítulo II cuatro conceptos políticos forjados al hilo de la realidad española durante la segunda guerra mundial. El objetivo de esos conceptos era deslindar rigurosamente la silueta del Estado Nacional español en gestación de los fenómenos políticos totalitarios del tiempo. Y en la medida en que los conceptos son en sí mismos posibilidades a las que se puede dar poder, esquemas ideales destinados a soslayar el riesgo de la totalización del sistema naciente. A título de curiosidad debo decir que es la primera vez, al menos que yo sepa,

que se ha empleado la hoy famosa tipología de Max Weber sobre los modos de legitimidad para caracterizar y definir un sistema político. La recepción de Max Weber en la sociología política a través de Talcott Parsons es posterior en varios años a este modesto ensayo mío. Hoy es habitual el uso de esa tipología o de otras parecidas en la Ciencia Política. Mi familiaridad con la obra de Max Weber data de los años de aprendizaje en la Universidad de Berlín (1933-1934) y del trato personal con los grandes juristas alemanes del tiempo: Hermann Heller, Carl Schmitt y Rudolf Smend.

Europa ha sido siempre también para mí tema dilecto. Apenas asumí la dirección del Instituto de Estudios Políticos (1948) —cuando no era fácil en nuestro medio mover la atención hacia el nexo que nos vincula esencialmente a nuestro Continente—, puse en marcha, con la ayuda de colaboradores excelentes, un Seminario sobre Europa. Los cuatro trabajos que componen el capítulo VI —muy diferentes entre sí y alguno de ellos con programa abierto a la investigación sociográfica— dan fe de mi permanente vocación europea, convertida hoy en deber profesional.

Hablando de vocación y de deberes, el último capítulo es un testimonio de mi deuda y pasión intelectual por la obra de Xavier Zubiri, una de las mentes más excelsas que ha producido España, gloria máxima de nuestra filosofía actual. En todas las ocasiones en que me ha sido dado, he llamado la atención sobre la fecundidad del pensamiento de Zubiri para la filosofía y para las ciencias positivas. En mis andanzas por el mundo como

profesional de la diplomacia he llevado el nombre y la filosofía del gran maestro a las Universidades y centros intelectuales, en Filipinas, en Montevideo, en Estados Unidos, en Ottawa y Quebec. Y en estos mismos días a la Universidad de Bonn. El trabajo con que se cierra esta antología recoge mi última conferencia sobre ''Realidad y metafísica en Xavier Zubiri''. Y seguiré haciéndolo por vocación y por deber.

Y termino con unas palabras sobre mi propia vocación y mi propio deber. El lector observará que en la antología, que abarca desde 1935 a 1973, hay algunos años en hueco, algo así como años silenciosos. Silencio es una palabra de moda. No es mala clave para entender una vida analizar sus tiempos de silencio. Ha habido silencios impresionantes. El que cuenta Platón. Los diez años de silencio de Kant antes de su ''Crítica de la razón pura''. Recientemente el silencio de Heidegger desde 1927 dejando sin publicar la segunda parte de ''Ser y Tiempo''. Hay silencios triviales, la mayoría. Y hay silencios inevitables. ¿No será que la cátedra y la diplomacia son dos amores contrarios que exigen fidelidad entera? Quiero pensar que pueden ser amores sucesivos y que en la sucesión no se pierde lo anteriormente amado.

Bonn, mayo de 1973.

I

CONSTITUCION DE LA MENTALIDAD POLITICA MODERNA



EL PENSAMIENTO POLITICO DE BODINO

(1935)

PROLOGO

El sino del hombre contemporáneo es la Historia. La claridad de su conciencia histórica constituye la grandeza y la servidumbre del hombre de nuestro tiempo. En ningún momento de su historia ha sentido el hombre tan hondamente como el actual su propia crisis. La crisis espiritual de nuestra época es realmente la más profunda y radical de la Historia de Occidente, pero también es cierto que la perspectiva de peligro se agiganta en la proyección inexorable de nuestra conciencia histórica. Suele el hombre en los momentos de crisis buscar el asilo que ofrece la contemplación de otras épocas más serenas de su historia. En este sentido, la visión del panorama histórico del siglo XVI no brinda ciertamente un refugio muy halagüeño el pensamiento contemporáneo. Pero si la Historia universal no es mera agregación de situaciones históricas momentáneas, nada mejor que el estudio de esas etapas agudas de crisis para desentrañar e intuir las constantes históricas que unen el presente con el pasado.

Desde este nuevo ángulo, el siglo XVI tiene para el hombre contemporáneo un valor ejemplar. En la Historia no hay nada que aprender en sentido literal. Hablar de retorno en Historia es falsear su propia esencia, porque es desconocer su singularidad. El hombre que hace historia no quiere aprender nada, lo que busca es una dimensión de sí mismo, una perspectiva para verse él mismo. El que hace la historia del pensamiento

político va también en busca de una perspectiva del pensamiento político de su tiempo. Y en este campo no cabe hallar un paisaje más sugestivo que el que nos brinda el pensamiento político del siglo XVI.

Los hombres relevantes de esta centuria tienen una conciencia más o menos clara de la situación histórica en la que se hallan envueltos. Entre los pensadores políticos geniales que tanto abundan en este siglo de colosos, el que posee una conciencia histórica clara e infalible es Bodino. Esta es la razón de su valor ejemplar y de su actualidad. Bodino ha intuido maravillosamente el rumbo del proceso histórico y su pensamiento político ha querido guiar el rumbo intuido. Por eso su filosofía política no es una filosofía cualquiera, es la filosofía que ha captado la estructura esencial y, por ello, ha servido de soporte al Estado moderno neutral soberano. Es, por decirlo así, la filosofía perenne del Estado moderno mientras subsista esta forma histórica.

Hablar de un retorno a Bodino sería tan absurdo como pretender retornar al siglo XVI. El hombre contemporáneo tiene delante una realidad histórica singular e inexorable. En Bodino el Estado tiene un polo trascendente —el deber ser de la virtud— y un polo inmanente —el ser ineludible de la realidad histórica—. El pensamiento político contemporáneo parece haber perdido todo polo trascendente. Y si alguna vez lo encuentra, encontrará el suyo. Bodino sólo se cuida de integrar el Estado, no tenía por qué integrar en aquellos momentos la comunidad internacional. El problema ineludible y urgente propuesto al pensamiento político contemporáneo es integrar la comunidad internacional. En este sentido, no hay nada que imitar, pero sí mucho que aprender en él. Quizá sea preciso encontrar de nuevo un plano trascendente y objetivo, si no se quiere correr el riesgo de que la Teoría del Estado se reduzca a la legitimación de hechos históricos más o menos brutales. En una palabra, hay que elaborar una nueva filosofía del Estado, que, sin pretensiones de perennidad y de universalidad, sea apta para

afrontar los imperativos ineludibles de nuestro tiempo y de nuestra singular situación histórica. Y hay que integrar a cualquier precio la comunidad internacional, porque de esta integración pende la suerte de la Historia universal. Nada más instructivo para esta tarea que el estudio de una filosofía política de prodigiosa unidad y armonía, inspirada en la no menos maravillosa intuición del proceso histórico que ha servido de soporte al Estado moderno.

* * *

Y ahora unas breves palabras sobre el método que ha guiado el propósito del presente trabajo. Más que tesis, es una síntesis del pensamiento político de Bodino. No es, pues, una ordenación exhaustiva de los conceptos que componen su sistema de filosofía política. Es más bien una integración armónica de su pensamiento político desde unas cuantas perspectivas cardinales: Religión, Tecnicidad, Metafísica del Estado, Teología política y técnica jurídica, Soberanía. Posición religiosa de Bodino que preside su pensamiento político, tensión que existe entre su filosofía política y los imperativos ineludibles de su atmósfera histórica, esquemas teológicos que en él operan y categorías de su sistema jurídico. Y, por último, el concepto de la soberanía construido desde estos cuatro puntos cardinales.

Aunque el trabajo está apoyado en el manejo de una abundante bibliografía, la labor ha sido más bien de composición e integración inmanente de las fuentes principales. El método y el propósito responden al deseo, tal vez no logrado, de procurar una visión armónica, plástica y actual de uno de los sistemas más geniales que ha elaborado el pensamiento político de Occidente.

Capítulo I

RELIGION

El carácter del presente trabajo no permite que abordemos la biografía de Bodino. Esto implicaría sumergir al autor en su atmósfera histórica, determinar hasta qué punto el ambiente histórico le fue hostil o favorable; qué elementos del contorno formaron su visión del mundo y del hombre y cómo se reflejaron en sus escritos. Empresa buena para tentar a un biógrafo, pero que nos apartaría de nuestro propósito. Para nuestro designio bastará en este sentido con poner de relieve el enlace que existe entre su pensamiento religioso, filosófico y político y la atmósfera histórica del siglo XVI.

La crítica histórica de los últimos años no ha logrado esclarecer incógnitas de la vida de nuestro publicista que la tradición había consagrado ya como insolubles. Una es el pretendido origen judío de Bodino, por la línea materna, noticia lanzada por primera vez en una carta de Chapellain a Hermann Conring. El reciente y afortunado descubrimiento documental del abate francés Emile Pasqué, recogido en la *Revue d'Histoire de l'Eglise de France* (1), no ha venido a confirmar esta noticia que durante mucho tiempo contribuyó a alimentar la acusación de judaísmo formulada contra el autor de los *Heptaplomeros* No resulta, en efecto, de los documentos descubiertos en el Archivo Notarial de Angers (ciudad natal de Bodino), que la ma-

(1) Tomo XIX, 1933, págs. 457-62.

dre de nuestro publicista, Catalina Dutestre, fuera una judía española refugiada en Francia al abrigo de la tolerancia.

El otro gran descubrimiento documental de A. Ponthieux (2) no ha disipado la duda sobre uno de los hechos más controvertidos, recogido en la crítica de su contemporáneo el historiador De Thou: la profesión religiosa de Bodino en el convento de los Carmelitas de Angers, su ciudad natal.

En realidad, estos descubrimientos hacen todavía más intrincado el problema de cuál sea la posición religiosa de Bodino.

El primer estudio crítico sobre la religión de nuestro publicista se debe al editor alemán de los *Heptaplomeros*, Guhrauer. A él se debe también el primer ensayo crítico-biográfico, que suministra buen material para la biografía de Baudrillart, en su hermoso, aunque poco sistemático libro *Bodin et son temps*, uno de los mejores cuadros de los partidos políticos en el siglo XVI. Ulteriormente, este problema ha sido objeto preferente de estudio de investigadores franceses y alemanes y ha atraído incluso la atención de un pensador de la talla genial de Dilthey.

De todos ellos, el que mejor ha visto la íntima relación que existe entre la posición religiosa y el pensamiento político de Bodino ha sido Guhrauer. Pone, en efecto, de relieve, la identidad de principios que inspiran los *Heptaplomeros* y *Los seis libros de la República.*

El propósito de esta tesis es, precisamente, construir esa relación, tomándola como base para interpretar su famosa doctrina de la soberanía.

Las fuentes principales para estudiar la posición religiosa de Bodino son la carta a Bautru des Matras, *Los seis libros de la República* y los *Heptaplomeros.*

Señalemos, desde el primer momento, la diferencia fundamental que hay entre la carta a Bautru y las otras dos fuentes aludidas. La carta a Bautru —cuyo original se encuentra en las

(2) «Quelques documents inédits sur Jean Bodin», en *Revue du XVIème siècle,* 1928.

Colomesii Opera (3)— es una verdadera profesión de fe religiosa, en tanto que Bodino elude siempre una definición clara y categórica en la República, y la misma imprecisión reina, por su singular carácter, en los *Heptaplomeros*.

Según Bayle, la carta a Bautru des Matras, que no tiene fecha, debió ser escrita alrededor de 1563. Guhrauer calcula que fuese escrita en París poco después de estallar las guerras religiosas, que dieron comienzo el año 1561. El espíritu de esta carta se puede resumir en los siguientes principios:

1) La coincidencia de opiniones religiosas no es indispensable para la amistad, aunque esta coincidencia pueda hacerla más íntima e intensa.

Como la amistad es, según Bodino, la base de la sociedad (4), de esto se deduce que la unidad de la fe, bajo una confesión oficial, no es indispensable para la existencia de las sociedades humanas y, por tanto, del Estado.

2) Bodino adopta una posición polémica frente al catolicismo, que se traduce en simpatía hacia la Reforma y antipapismo. Su pensamiento aparece impregnado de platonismo.

3) La religión es, *per accidens*, causa de la guerra, «del mismo modo que una medicina saludable no puede curar una enfermedad sin grandes dolores». Cristo ha venido a traer la guerra y no la paz. Las guerras civiles son en este momento, a los ojos de Bodino, el instrumento elegido por Dios para la regeneración del hombre. De ese hombre que, dotado por Dios de las virtudes más excelsas, se ha apartado del camino recto.

El contenido de la carta parece justificar el juicio formulado, quizá apresuradamente, por Bayle: «Il est clair comme le jour que c'est la lettre d'un bon huguenot.»

No perdamos de vista el contraste singular que ofrece esta

(3) Págs. 76-78.

(4) *Aussi le fondement principal des mariages et de la société humaine gist en amitié*... (VI, VI, pág. 1018).

actitud franca y resuelta de Bodino con las mesuradas definiciones y las hábiles evasivas de la República: «Ie ne parle point ici laquelle des Religions est la meilleure (combien qu'il n'y a qu'vne Religion, vne verité, vne loy diuine publiée par la bouche de Dieu)...» (5). Es también muy significativo, para ahondar en la evolución del pensamiento religioso de Bodino, su cambio de actitud frente a las guerras religiosas. En la carta a Bautru las guerras de religión aparecen como el instrumento que Dios pone en juego para la regeneración del hombre. En 1576 todo el afán de Bodino estriba en poner término a las guerras civiles. Y no falta siquiera, entre sus frecuentes lamentaciones, la dolida queja del humanista ante el daño que la barbarie de las guerras civiles ha inferido a la lengua latina: «i'ay entrepris le discours de la République et en langue populaire, tant pource que les sources de la langue Latine sont presque taries, et qui seicheront du tout si la barbarie causée par les guerres civiles continue...» (6). No hay que olvidar que Bodino estuvo a punto de ser asesinado la noche de San Bartolomé, salvándose, según unos, gracias a la ayuda de De Thou, y según otros, saltando por una ventana. Este lance hubo de marcar por fuerza una huella indeleble en el espíritu de Bodino.

Otro aspecto singular que importa destacar en esta carta a Bautru, es una cierta tendencia a la religión natural, que hemos de ver luego representada en la figura de Torralba, el interlocutor central de los *Heptaplomeros*. La sociedad humana no puede subsistir sin la justicia. La justicia —una de las virtudes más hermosas— apenas puede subsistir sin la religión o sin el temor de un Ser Supremo. Para la existencia de las sociedades humanas y, por consiguiente, del Estado, basta un «mínimum religioso», que podría definirse por el temor de un Ser Supremo.

---

(5) Rep. IV, VII, 654.
(6) Prefacio, pág. II V.

Alienta, por último, en dicha carta, el espíritu del Renacimiento y un pesimismo antropológico digno de Maquiavelo. El alma del hombre, que dotado por Dios de las virtudes más altas, se ha apartado de la «diritta via», está aquejada de una enfermedad eterna (labes). Y así permanecería sumido en tinieblas perpetuas, si en épocas determinadas Dios omnipotente no despertase en algunos hombres excepcionales una virtud suprema —«summam virtutem exercitaret»—, para que sirvan a los demás de guías y de ejemplo vivo.

En la carta a Bautru están los elementos que han de integrar el pensamiento religioso que alienta en la República, formulado de modo disperso, y que constituye la clave para la comprensión e interpretación de los *Heptaplomeros.* Es lo que podríamos llamar su principio del «mínimum religioso».

Este principio del «mínimum religioso» está integrado y condicionado por las siguientes premisas:

I. La base última de las sociedades humanas y, por tanto, del Estado, es la justicia. Ahora bien, la justicia no puede subsistir sin la religión o, al menos, sin el temor de un Ser Supremo.

Bodino define en la carta a Bautru la religión como «la inclinación de un alma purificada hacia el Dios verdadero». Vemos también, cómo en la República la religión se considera y define como el fundamento principal del poder del soberano, ejecución de las leyes, obediencia de los súbditos y reverencia de los magistrados y se proclama como la base de la amistad mutua (7).

II. Este temor de un Ser Supremo es el «mínimum religioso», que constituye el postulado trascendente del Estado.

En efecto, los fines últimos del Estado consisten en hacer a los súbditos buenos y virtuosos. El fin de la República bien ordenada es la virtud. La ley tiene que cumplir una misión éti-

(7) Rep. IV, VII, 653-4.

ca y pedagógica (8). De esto nace el deber del Príncipe de ser para los súbditos modelo de virtud y de perfecciones (9).

El Estado debe hacer que los súbditos, malos por naturaleza, vuelvan al camino recto, puesto que el fin de todas las acciones humanas es la religión (10). El peor enemigo del Estado es el ateísmo. Del ateísmo nace la anarquía, peor que la más cruel tiranía. La ley pierde su fuerza cuando falta este «minimum religioso»: «Car il ne faut pas attendre que les Princes et Magistrats rangent sous l'obéissance des loix les suiects qui ont foulé aux pieds toute Réligion» (11).

Esta enérgica condenación del ateísmo en defensa del orden del Estado, viene también a esclarecer la actitud de Bodino frente a Maquiavelo. En el *Prefacio de la República* hace Bodino un retrato duro e injusto de Maquiavelo. Comienza aludiendo a los peligros que implica la profanación de los misterios de la filosofía política por la ignorancia de las leyes y del Derecho público, «chose qui a donné occasion de troubler et renuerser des beaux estats». Le tacha de ateo e ignorante: «Quant à l'Athéisme il en fait gloire par ses escrits; et quant au scavoir... ie croy... qu'il n'a iamais sondé le gué de la science Politique, qui ne gist pas en ruses tyranniques, qu'il a recerchées par tous les coings d'Italie et comme vne douce poison coulée en son libre du Prince» (12).

(8) Rep. IV, III, 582.

(9) Rep. IV, VI, 614.

(10) Abundan en la Rep. las citas que revelan el pesimismo antropológico de Bodino, que le sitúa en la línea de Maquiavelo y de Hobbes. Así, por ejemplo, cuando habla de la naturaleza humana «qui est lubrique à merveilles» (IV, III, 577), o cuando se refiere a la natural corrupción de los hombres (IV, III, 579). Véase también la curiosa argumentación de Torralba en los *Heptaplomeros* para demostrar —contra la tesis de Plotino— que el hombre no es una sustancia de Dios, sino sólo imagen suya.

(11) Rep. VI, I, 847.

(12) Pref., pág. III V.

Frente a la tecnicidad pura de Maquiavelo (13), que viene a quebrar la unión entre el mundo de la moral y el mundo de la política, Bodino aspira a restablecer el equilibrio entre ambos mundos. Pero su réplica a los principios de Maquiavelo no descansa, como la de Gentillet, sobre el plano de las fuerzas tradicionales, temerosamente erguidas contra el veneno que encierra la idea del Estado moderno de cuño maquiavélico. No pretende Bodino reinstaurar la vieja servidumbre de la filosofía en general y de la filosofía política a la teología, que constituye la clave del pensamiento medieval. Es la misma idea del Estado moderno la que Bodino pretende salvar contra Maquiavelo. Para eso es preciso restablecer el enlace entre ambos mundos, pero no en la forma tradicional de servidumbre, sino sobre un principio de armonía.

Sin un «mínimum de religión», el Estado pierde la razón de su existencia. Esta es la réplica del espíritu religioso de Bodino frente al paganismo de Maquiavelo. Pero por otro lado está la réplica que podríamos llamar maquiavélica, que Bodino lanza contra el propio Maquiavelo; la religión es necesaria para la conservación del Estado.

La práctica del principio puro de la razón de Estado conduce al fracaso. Así habla Bodino de todos los Príncipes que han seguido «les belles reigles de Machiauell; lequel a mis pour deux fondéments des Républiques, l'impiété et l'iniustice, ni blasmant la religion comme contraire à l'estat» (14). Es el peligro que encierra para el Estado mismo la falta de un «mínimum de religión» lo que Bodino estima pernicioso en la doctrina de Maquiavelo: «C'est donques vne incongruité bien lourde en matière d'estat et d'vne suite dangereuse, enseigner aux Prin-

(13) El término «tecnicidad» se emplea aquí en el mismo sentido que le atribuye Otto Neurath en *Volksozialisierung*. Jena, 1920, y Carl Schmitt en *Die Diktatur*. München-Leipzig, 1928, pág. 8. Viene a reflejar la esencia misma de todo el pensamiento renacentista.

(14) Rep. Prefacio, pág. IIII.

ces des reigles d'iniustice pour asseurer leur puissance par tyrannie, qui toutesfois n'a point de fondement plus ruineux que celuy-là... et qui est le plus grand moyen qu'on puisse imaginer pour ruiner les Princes et leur estat» (15).

La crítica que Bodino hace de Maquiavelo obedece, pues, también, a un principio tecnicista. Es la conservación del Estado —objetivo último de Maquiavelo— lo que, por ejemplo, hace más útil el amor de los súbditos que el temor (16).

Bodino combate, pues, no a Maquiavelo, sino al maquiavelismo, valiéndose del propio Maquiavelo. Es precisamente el antimaquiavelismo maquiavélico de Bodino lo que motiva la acerba crítica del jesuíta Ribadeneyra en sus *Virtudes del Príncipe cristiano* (1601), que, según el censor del libro, «deshace las falsas y aparentes razones de Estado que proponen los herejes que llaman políticos». (Como es sabido, Bodino formaba parte del partido de los «politiques» o «politiciens».) Dejemos correr el verbo inflamado de santo celo del padre Ribadeneyra: «La peor y más abominable secta que Satanás ha inventado es una de las que llaman políticos (aunque ellos son indignos de tal nombre), salidos del infierno para abrasar de una vez todo lo que es piedad y temor de Dios y arrancar todas las virtudes que son propias de los Príncipes cristianos.» Y sigue en el mismo tono encendido por el fervor religioso contra la Idea de la razón de Estado, esta «nueva y peligrosa doctrina...; porque tomando una máscara y dulce nombre de razón de Estado (cuya conservación y acrecentamiento es el blanco en que los Príncipes tienen puesta la mira), todo lo que consultan, tratan y determinan miden con esta medida y nivelan con este nivel. Y como si la religión cristiana y el Estado fuesen contrarios o pudiese haber otra razón para conservar el Estado, mejor que la que el Señor de todos los Estados nos ha enseñado para la conservación de ellos: así estos

(15) Rep. Prefacio, pág. IIII V.
(16) Rep. IV, VI, 616 e íd. íd., 625.

hombres políticos e impíos apartan la razón de Estado de la ley de Dios» (17).

Las diatribas de Ribadeneyra van dirigidas, de un lado, contra Maquiavelo, y de otro, contra los políticos, entre los cuales cita a Bodino, jurisconsulto, monsieur de la Nue, soldado, y otro Plessis Morneo. Después de hacer una semblanza tenebrosa de Maquiavelo, a quien llama «este mal hombre y ministro de Satanás», «hombre impío y sin Dios», y lamentar la rápida propagación de su doctrina, traza la silueta de los políticos: «Los políticos y discípulos de Maquiavelo no tienen religión alguna, ni hacen diferencia que la religión sea falsa o verdadera, sino si es a propósito para su razón de Estado» (18). Sobre Bodino formula un juicio mucho más suave que sobre los otros políticos, a los que llama herejes. No le acusa de impío ni de hereje, sino solamente de ignorante en teología: «¿Qué de las obras de Juan Bodino, que anda en manos de los hombres de Estado y son leídas con mucha curiosidad y alabadas como escritas de un varón docto, experimentado y prudente y gran maestro de toda buena razón de Estado, no mirando que están sembradas de tantas opiniones falsas y errores que por mucho que las han traducido de la lengua francesa en la italiana y en la castellana (19), las han procurado purgar y enmendar, no lo han podido hacer tan enteramente que no queden muchas más cosas que purgar y enmendar?» Y termina así el retrato: «Bodino (por hablar de él con modestia) ni enseñado en Teología ni ejercitado en piedad» (20).

Es curioso que un hombre como Ribadeneyra, que llega a alabar la Inquisición y la quema de los herejes y no anda re-

(17) Prólogo.

(18) Idem.

(19) La traducción castellana fue hecha por Gaspar de Añastro y apareció en Turín en 1590; la italiana es posterior; ulteriormente fue traducida al alemán con una terminología pintoresca y al inglés en 1606.

(20) Prólogo.

miso en la adjudicación de epítetos contundentes, hable de los errores de las obras de Bodino, sin percibir entre ellos herejía alguna y termine formulando un juicio tan suave. En el fondo, toda la hostilidad de Ribadeneyra se vuelve contra Maquiavelo, a cuyo Príncipe hipócrita llama el Anticristo. Es el paganismo y la tecnicidad pura de Maquiavelo lo que enciende sus iras. La doctrina providencialista de Ribadeneyra, para quien la razón de Estado está en Dios, no puede admitir que la conservación del Estado sea obra de la prudencia humana —esa gran rebelión del hombre del Renacimiento— sino de la voluntad de Dios. A la virtud maquiavélica —virtud creadora y conservadora de Estados—, íntegramente secularizada, absolutamente limpia de sustancia teológica, opone la vieja tabla tradicional de las virtudes cristianas.

El respeto relativo que guarda a Bodino, reflejado en su crítica más mesurada, se debe a que el agudo y enérgico jesuíta no podía menos de reconocer en su adversario un espíritu profunda y sinceramente religioso. Claro es, que Ribadeneyra erró el blanco, al no ver en Bodino, sino en Maquiavelo, su peor enemigo. Bodino no era, en efecto, un pagano como Maquiavelo, ¿pero no era quizá peor enemigo para la Iglesia Católica, un hombre, que con su principio del «mínimum religioso» colocaba al Estado dueño de disponer sobre todas las religiones positivas y sólo dejaba flotar en el aire una instancia suprema, una idea de Dios contenida, desde luego, en todas las religiones, pero desvinculada también de toda fórmula dogmática? La Historia ha pronunciado ya su fallo.

III. Todas las religiones positivas contienen este «mínimum religioso».

He aquí la clave para interpretar el sentido profundo de los *Heptaplomeros*, el olvidado manuscrito que sacó a la luz el eminente crítico alemán Guhrauer (21).

Los *Heptaplomeros* es un coloquio dialéctico equiparable a un

(21) *Das Heptaplomeres*. Berlín, 1841.

diálogo de Platón. Los interlocutores son siete y cada uno defiende en tono crítico y polémico su posición religiosa. Reina en él un espíritu de serenidad y objetividad. El lugar de la acción es Venecia, cuna entonces de la libertad. El narrador, que va en busca de hombres dedicados a la ciencia y a la virtud, encuentra a Paulus Coroneus —portavoz, en el diálogo, de la religión católica— cuya casa gozaba fama de ser santuario de las musas y de las virtudes. En torno suyo se congrega un grupo de extranjeros, versados en las letras y en las ciencias, cada uno de los cuales brilla por su dominio en una ciencia determinada; viven todos en un ambiente de gran pureza de costumbres y animados del deseo de saber.

Los primeros libros están dedicados a la Física, Metafísica y Demonología y la religión forma el tema central de los libros restantes. Los problemas capitales de la religión van siendo objeto sucesivo del discurso. Cada interlocutor expone su criterio en tono reposado y objetivo. Muy rara vez se llegan a formular conclusiones teóricas positivas.

Sería desvirtuar totalmente el espíritu de los *Heptaplomeros*, buscar a Bodino agazapado detrás de uno cualquiera de los interlocutores. Bien es verdad —y en esto tiene razón Baudrillart— que hay dos personajes principales, Torralba, portavoz de la religión natural, y Salomón, que defiende la religión judía. El espíritu de Bodino planea sobre todos los interlocutores a la vez. A lo largo de los *Heptaplomeros* se va viendo la coincidencia de todos ellos en una serie de puntos fundamentales, la inmortalidad del alma, el premio eterno a los buenos y a los malos, es decir, la idea de un más allá, la conciencia de la libertad, etc. Y, destacando sobre todos estos puntos, la idea de que todos los hombres conocen a Dios, el padre de todos los dioses (22).

Todos los interlocutores están de acuerdo en un mínimum de principios, coronados por la idea del Dios único, padre de

(22) *Heptapl.*, 155.

todos los dioses. Este contenido religioso mínimo es el que legitima la existencia de todas las religiones positivas y, en cuanto fortalece la conciencia del hombre, es el fundamento del orden del Estado y de la vigencia de las leyes, «puis qu'il est ainsi, que *metus legum, non scelera, sed licentiam comprimit*, comme disoit Lactance; *possunt enim leges delicta punire, conscientiam munire non possunt*» (23).

¿Cuál es este «mínimum religioso»? Es el temor de un Ser Supremo, el temor de un Dios infinito, incorpóreo y eterno. La esencia de Dios es infinita en «puissance, bonté et sagesse» (24). Dios es incognoscible e incomprensible para el hombre, en cuanto es infinito en essence, puissance, grandeur, eternité, sagesse et bonté» (25).

Como corolarios de este credo monoteísta hay una serie de principios religiosos, en los cuales coinciden todos los interlocutores de los *Heptaplomeros*. Estos principios son la inmortalidad de las almas, la idea del más allá y el principio de la conciencia moral.

IV. Como todas las religiones positivas contienen ese «mínimum religioso», no es preciso que el Estado establezca la verdadera religión: «Il faut donc fuïr le plus grand mal, quand on ne peut establir la vraye Réligion» (26).

El mal mayor de que el Estado ha de huir es el ateísmo, puesto que «la plus forte superstition du monde, n'est pas à beaucoup près si détestable que l'atheïsme» (27). La religión establecida, es decir, aceptada por todos o por la mayoría de los súbditos, es intangible, sin perjuicio de que sea o no la verdadera. Basta que esté «receuë d'un commun consentement» para que no pueda ser puesta en tela de juicio. La disputa trae consi-

(23) Rep. VI, I, 847.
(24) *Demonomania*, Pref. 10.
(25) Idem, íd.
(26) Rep. IV, VII, 655.
(27) Rep. IV, VII, 655.

go la duda y sería impiedad formular dudas sobre lo que debe ser convicción íntima en cada uno. Bodino proclama aquí que los fundamentos últimos del Estado son intangibles y escapan a la discusión. Del mismo modo que no es lícito que los filósofos y matemáticos sometan a discusión los principios de sus ciencias respectivas, «pourquoy sera-il permis de disputer de la réligion qu'on a receuë et approuuée?» (28).

* * *

De este principio del «mínimum religioso» se derivan una serie de consecuencias que han tenido importancia decisiva para la afirmación de la idea del Estado moderno. Estas consecuencias, formuladas como postulados, son las siguientes: libertad de conciencia y tolerancia religiosa.

Bodino proclama decididamente el principio de la libertad de conciencia. La violencia engendra el ateísmo y éste, a su vez, la anarquía. Las voluntades humanas no se conquistan por la fuerza, vale más ganar suavemente los corazones de los súbditos. Lo contrario sólo puede acarrear guerras civiles y sediciones. Cita Bodino el ejemplo de Teodosio *el Grande*, que permitió a todos «de viure en liberté de conscience» y del rey de los turcos, que a todos consiente «de viure selon sa conscience» (29).

He aquí el principal punto de ataque del jesuíta Ribadeneyra a Bodino, en su capítulo XXVI, que va encabezado con estas elocuentes palabras: «Que los herejes deben ser castigados y cuán perjudicial sea la libertad de conciencia». Pese a este título tan amenazador, Ribadeneyra muestra cierta flexibilidad en su razón de Estado, que aconseja no castigar a los herejes cuando son muchos, pues deben «por los buenos to-

(28) Rep. IV, VII, 653-4.
(29) IV, VII, 654.

lerarse los malos». Su polémica con Bodino se limita a la afirmación de que el argumento histórico de Teodorico es falso.

Este postulado de la libertad de conciencia, formulado de modo categórico en la República, es el paralelo del principio de la tolerancia religiosa, que viene a ser a modo de coronación y síntesis de los *Heptaplomeros.* Veamos cuál es, en los *Heptaplomeros*, el curso de la discusión en torno al problema de la tolerancia.

Senamus —portavoz de las religiones paganas— comienza por decir, que él, en vez de asentir o negar lo que es objeto de polémica entre teólogos, prefiere, a ejemplo de San Pablo, ser judío entre judíos y pagano entre paganos, para bien de todos. Concluye alabando la armonía de Jerusalén, donde, a pesar de la multitud de sectas, todos conviven en plena libertad y con respeto del orden público.

Es este mismo respeto del orden público lo que lleva a Bodino a preferir la multiplicidad de confesiones religiosas, ya que de este modo «les vns moyennent la paix et accordent les autres»... (30).

El representante del judaísmo, Salomón, considera que es un crimen contra Dios imponer una religión cualquiera, ya que no cabe crimen mayor que obligar a un hombre a que obedezca contra su voluntad (31).

Curtius invoca en favor del principio de la tolerancia el testimonio de la Patrística —Tertuliano, los acuerdos del Concilio de Nicea, Agustín Jerónimo, Bernardo, Hilario, etc.

Cuando Coroneus expone el criterio de la Iglesia Católica, según el cual la piedad debe ser preferida a la utilidad pública, y cómo de ahí nace el precepto de obligar a los recalcitrantes a acatar la verdadera religión, ninguno de los interlocutores acepta este principio y todos, incluso el mismo Coroneus, se pronuncian por el principio de la tolerancia religiosa.

---

(30) Rep. IV, VII, 655.
(31) *Heptapl.*, 158.

El hermoso final de los *Heptaplomeros* es que todos los interlocutores se separan en la mejor armonía, conservando cada uno su religión.

No es Bodino el único gran espíritu del siglo XVI que proclama el principio de la tolerancia religiosa (32). El primer impulso en favor de la tolerancia procede del Humanismo. Toda la cultura medieval giraba en torno de la unidad de la fe, cuyo corolario era la exclusión del principio de la tolerancia. Era la consecuencia necesaria de la relación entre la Iglesia y el Estado. Quedaba fuera de discusión, que ambos poderes estaban obligados a unirse para combatir a herejes, cismáticos y apóstatas. Cuando la Reforma viene a quebrar esta unidad es cuando se plantea el problema de la tolerancia. El Renacimiento y el Humanismo no rompen todavía la unidad de la Iglesia, que aparece como un medio para garantizar la paz y el orden público, supuestos esenciales para el florecimiento de la ciencia, objetivo supremo de los humanistas. Era evidente, que la réplica de los grandes reformadores a la intolerancia de la Iglesia Católica tenía que ser también la intolerancia. A los ojos de los protestantes, la Iglesia Católica era el principal obstáculo para la salvación. Teólogos y reformadores protestantes convienen en el principio de que la autoridad política tiene el derecho y el deber de apoyar la Reforma y eliminar a la Iglesia Católica.

El Humanismo se pronuncia decididamente por la tolerancia como garantía de la paz. Al lado de Erasmo y de Bodino figuran, entre otros, Sebastián Castellio (33) y el estadista holandés Dirck Volckertsoon Coornheert (34).

En 1576, al discutirse en la Asamblea de Blois el artículo sobre la religión, vemos a Bodino pronunciarse pública y

(32) K. Völker: *Toleranz und Intoleranz in Zeitalter der Reformation*, 1912.

(33) Profesor suizo de Teología (1515-63).

(34) (1522-90).

enérgicamente en favor de la tolerancia. Cuando, a propuesta de Peter Versorius, fue cambiada la primitiva redacción y se acordó que todos los pueblos sometidos a la soberanía del rey de Francia fuesen reducidos a la unidad de la religión católica sin condición alguna, Bodino protestó airadamente, diciendo que con ello se violaba el Edicto y se entregaba todo a la suerte de las armas.

La tolerancia religiosa es, en Bodino, la última consecuencia de su principio del «mínimum religioso» y, al mismo tiempo, el medio técnico para poner término a las guerras de religión e instaurar una era de paz, aspiración suprema del ciudadano, del filósofo político y del humanista.

Concluiremos este capítulo señalando el lugar que corresponde a Bodino en el marco de las constelaciones teológicas del siglo XVI.

El último descubrimiento del abate Pasqué, que no corrobora la noticia del origen judío de Bodino por la línea materna, no viene a fortalecer el punto de vista de los que han intentado derivar toda la concepción del mundo de nuestro publicista tomando como base su judaísmo. Este intento no ha dejado de tener adeptos hasta hace muy poco tiempo (35). Por otra parte, no es menos cierto, que el otro descubrimiento documental de Ponthieux no viene a probar la profesión católica de Bodino en el convento de los carmelitas de su ciudad natal. En general, el problema que más ha preocupado a los investigadores es el de determinar la posición de Bodino frente a las religiones cristianas. La mayoría de los estudios posteriores al de Baudrillart renuncian a salvar a los *Heptaplomeros* en sentido cristiano y se esfuerzan por incluir a Bodino en el deísmo, en el teísmo y hasta en el escepticismo.

---

(35) Por ejemplo, Melamed: *Der Staat im Wondel der Jahrtausende*. Stuttgart, 1910. Hallam: *Introduction to the Literature of Europe*, tomo II, 206 (1839), que califica a Bodino de judío «by conviction». Ad Franck: *Réformateurs et publicistes de l'Europe*. París, 1864,, 397.

Es indudable que Bodino no es un teólogo de la talla de los reformadores y que, por otra parte, ha eludido siempre una respuesta categórica sobre cuál sea la religión verdadera. La realidad histórica podía tal vez excusar esta actitud de prudente reserva. Tampoco se puede negar, que en ciertos aspectos su pensamiento aparece influido por los grandes reformadores, especialmente por Calvino. A nuestro juicio, el espíritu dialéctico de Bodino, propicio siempre a la síntesis de las antinomias (36), no halla reposo en ninguna de las religiones positivas, y el hilo de su pensamiento, en un esfuerzo supremo y genial de síntesis, le lleva a este principio del «mínimum religioso», con el cual se aquieta el filósofo y que en manos del hombre de Estado es instrumento técnico indispensable para abordar los problemas que le brinda la realidad histórica. Hay, pues, una íntima tensión dialéctica entre su posición religiosa y su pensamiento político. En el extremo de cada uno de los dos términos de esta unión dialéctica están un espíritu religioso sincero y un objeto histórico ineludible: el Estado neutral soberano.

Capítulo II

TECNICIDAD

El investigador que aspire a construir la unidad de doctrina de un pensador político tiene que adoptar el siguiente punto de partida metódico: el pensamiento, en general, y el pensamiento político, en particular, no son autónomos. Es decir, el pensamiento de un hombre se ha de interpretar siempre en función de la

(36) Así, por ejemplo, en la teoría del conocimiento busca una posición sintética entre Platón, de un lado, y Aristóteles y Demócrito, de otro, adhiriéndose a la opinión de Teofrasto.

atmósfera histórica que le produce y sobre la cual, a su vez, opera. O dicho en otros términos el pensamiento político está sujeto a una relativa condicionalidad histórica. Aislarlo del ambiente, proclamando su absoluta autonomía, equivale a negar que el hombre es un ser histórico, y como tal, pese a la existencia de ciertas constantes, sujeto a los cambios que lleva consigo el proceso histórico. El pensamiento no es totalmente libre, ni está situado al margen de la realidad histórica que le circunda y le envuelve con su problemática inexorable. Es esta misma realidad histórica la que impone y traza el círculo de problemas indeclinables en torno del cual se polariza la reflexión filosófico política. Toda Teoría del Estado es, en realidad, cualquiera que sea su vestimenta dialéctica y la profundidad de sus últimos principios, un repertorio de soluciones históricas. En el fondo de todas las teorías políticas alienta un propósito tecnicista. Sólo la práctica puede trazar el marco legítimo a la reflexión teórica.

La admisión de este principio metódico de las Ciencias de la Cultura no lleva en sí la afirmación categórica de que el pensamiento sea mero reflejo de una situación histórica. Goza, por el contrario, el pensamiento político, de cierta autonomía e independencia. Entre los distintos momentos del proceso histórico existe una relativa continuidad, que hace que la Historia no ofrezca el anárquico panorama de un conglomerado inconexo de situaciones históricas. Hay, también, una continuidad relativa en el hombre y en su pensamiento político, dentro de la misma unidad histórica. En sentido profundo, el historiador sólo puede hacer la historia de la unidad histórica a la que pertenece y en la cual está involucrado su pensamiento. Porque sólo se puede historiar aquello con lo cual se está unido en el espíritu y por el destino. En realidad, dice Troeltsch (37), sólo nos conocemos a nosotros mismos y comprendemos solamente nuestro propio ser y nuestro propio desarrollo. Pero no se pue-

(37) *Gesammelte Schriften*, tomo IV.

de menos de admitir esa continuidad relativa y la existencia de determinadas constantes históricas.

Esta profesión de fe metódica nos impone como primera tarea determinar cuál es el círculo de problemas dentro del cual había de moverse inexcusablemente la especulación política del siglo XVI. El segundo paso será poner de manifiesto hasta qué punto la atmósfera histórica actúa sobre el espíritu de nuestro publicista y como, a su vez, el pensamiento de Bodino reacciona y opera sobre ella; o dicho en otros términos, cuál era el propósito histórico concreto de su pensamiento.

Nuestra misión queda, pues, delimitada en la siguiente forma:

1) ¿Cuál es el círculo de problemas ineludibles que la realidad histórica del siglo XVI brinda a la especulación política?

2) ¿Cómo afronta Bodino estos problemas históricos?

* * *

No hay quizá en la historia política y espiritual de Occidente un momento de mayor tensión dialéctica que el siglo XVI. Parece como si todas las fuerzas espirituales y materiales de desintegración se hubiesen dado cita a lo largo de esta centuria para dar al traste con la cultura occidental. En el campo religioso nada queda en pie de la gran arquitectura medieval, cuyo símbolo es la unidad matemática del cosmos del espíritu y del universo físico. El panorama social brinda el espectáculo de los estamentos en lucha. En lo político, tóda las fuerzas tradicionales que se han disputado durante siglos la supremacía del mundo, son obstáculo insuperable opuesto a la integración en un plano de equilibrio político. El peligro que amenaza por doquier es la anarquía. Anarquía religiosa, que se traduce en polémicas inacabables y en duras contiendas reales entre las confesiones religiosas. El pensamiento humano, sometido a presiones violentas, amenaza disociarse y perder para siempre el

hilo salvador de la unidad metafísica. La Iglesia poder, la idea del imperio y el pluralismo feudal conspiran en favor de la anarquía. El gran imperativo histórico del siglo es alejar el fantasma de la anarquía y reconstruir sobre otro plano la unidad del mundo, quebrada por el Renacimiento, provocar la *síntesis* histórica en el sentido de Hegel.

Bodino no vacila en poner su esfuerzo al servicio de esta empresa de titanes. Es, tal vez, el primer hombre de Occidente dotado de una conciencia histórica en sentido actual. Esta conciencia histórica le deja ver que el hombre es un ser histórico y que las instituciones humanas están envueltas en el proceso histórico. Por eso su pensamiento se aleja de la utopía y opera con los elementos que le brinda la realidad histórica, o dicho en sus propios términos, se contenta con seguir «les reigles Politiques au plus pres qu'il sera possible» (38).

Esta misma conciencia histórica le permite percibir y captar todo lo que la historia ofrece de singular y único, los hombres y los pueblos. Hay en nuestro publicista el germen de una tipología histórica, de una finura sorprendente. Citaremos, a guisa de ejemplo, el singular retrato que hace del español (39), tan profundo y tan cierto que los rasgos que señala se han ido acentuando con nuestra vejez y bajo el peso de nuestro cansancio histórico. Tampoco le falta agudeza para percibir la fisonomía singular de los diferentes pueblos o naciones (40). Y esto

(38) Rep. I, I, 4.

(39) «Le naturel de l'Espagnol, qui pour estre beaucoup plus Méridional, est plus froid, plus melancholic, plus arresté, plus contemplatif, et par consequent plus ingenieux que le François... l'Espagnol... quasi plustost mourroit de faim, tant il est paresseux et pesant aux actions». Rep. P, I, 677.

(40) No usa Bodino con mucha frecuencia el vocablo «nación» y siempre lo hace en el sentido unívoco de «peuple». Así habla, por ejemplo, de «nations estranges» (Rep. V, IV, 776), «nations puissantes et belliqueuses» (Rep. V, IV, 775). Cita también algunos ejemplos: «diverses nations et de diverses langues sont aisées à commander et à conduire (car-

sirve de fundamento a una tipología política de los distintos pueblos, según predomine en ellos la fuerza, la razón o la religión (41). El gobernante, que con una imagen rigurosamente tecnicista se compara al buen arquitecto, debe conocer el humor y el natural de su pueblo «auparauant que d'attenter chose quelconque au changement de l'estat ou des loix» (42).

La forma del Estado debe acomodarse al natural de los pueblos. Bodino tiene puesta la mira, no en el deber ser, sino en el ser histórico. No existe un Estado mejor en abstracto. El político debe operar con el material humano que encuentra, puesto que no está en su mano «choisir le peuple tel qu'il voudroit» (43). No persigue nuestro publicista un vago y fantástico propósito, ni sueña con un ideal político inaccesible; antes bien, pone la mira a un blanco históricamente concreto: dirigir la República «qui est exposée en proye par les siens mesmes... au port de

thaginonis, maures, numides, espagnols)» (Rep. V, IV, 77-8). El vocablo «peuple», cuando se emplea como sinónimo de «nation», parece referirse a unidades humanas biológicas, con rasgos naturales y espirituales singulares. La forma del Estado —«la nature des Republiques»— debe acomodarse al natural de los pueblos. El natural de los hombres varía con los países. El factor geográfico condiciona, aunque no necesariamente, el natural de los hombres y determina un tipo biológico específico. Esas unidades biológicas de caracteres singulares constituyen las distintas naciones. No se encuentra un solo pasaje del que se pudiese inducir que Bodino haya pensado en una unidad nacional (el Estado nacional), capaz de albergar en su seno una pluralidad de «peuples» o de «nations». Pero esas unidades biológicas, condicionadas) geográficamente, constituyen, en cierto modo, unidades de cultura, y en este sentido, el pensamiento de Bodino apunta quizás hacia una nueva etapa en la historia del concepto moderno de nación.

(41) «Aussi chacum de ces trois peuples au gouvernement de la Republique vse de ce qu'il a le plus à commandement: le peuple de Septentrion par force, le peuple moyen par iustice, le Meridional par Religión». Rep. V, I, 686, Cs. Rep. V, I, 688.

(42) Rep. V, I, 666.

(43) Rep. V, I, 666. Véase también Rep. VI, II, 971.

salut qui nous est monstré du ciel» (44). Este puerto de salvación es el Estado neutral y fuerte.

Pero entonces, ¿cuál es el papel del hombre en la Historia? ¿Es un mero juguete a merced de las grandes fuerzas históricas —hijas del destino— que traen consigo el nacimiento y la muerte de las comunidades humanas? ¿No le será dado al hombre encauzarlas, ya que no dirigirlas y provocarlas? ¿Sigue la Historia universal un ritmo forzado y necesario? ¿Goza siquiera el hombre de un margen de autonomía, es libre su voluntad?

He aquí el núcleo de problemas cardinales sobre el destino del hombre y el sentido de la Historia universal. A los ojos de Bodino, la Historia universal es a modo de un gran torrente que todo lo arrastra. Nada hay capaz de resistir ante el oleaje de la Historia. El hombre, las asociaciones humanas, políticas y civiles, todo sucumbe a sus embates: «N'y aura iamais Republique si excellente en beauté qui ne vieillisse, comme suiette au torrent de nature fluide, qui rauit toutes choses» (45).

¿Qué puede hacer el hombre frente a este torrente irresistible? ¿Acaso es libre su voluntad? Sería empeño vano buscar en Bodino una respuesta categórica a tan honda pregunta. Su espíritu sutil le ayuda —como tantas otras veces— a eludir con hábiles evasivas una definición tan comprometedora. Un poco, por prudencia, y quizá también un poco, por una íntima y sincera irresolución en cuestiones tan graves. Todo cabe en un espíritu tan sutil y dialéctico, animoso conjugador de antinomias imposibles.

La Historia universal sigue el ritmo trazado por Dios o, mejor dicho, el ritmo que implica una rigurosa causalidad establecida por Dios. Pero el mismo Dios altera este ritmo de vez en cuando por sus designios inescrutables. Nada hay, pues, fortuito en el mundo. Y quizá para no afrontar el riesgo que

(44) Rep. Prefacio, II V.
(45) Rep. Prefacio, III.

esta afirmación podía implicar, Bodino no deja de invocar a tiempo la autoridad conforme y unánime de filósofos y teólogos (46). En cuanto al hombre, ¿qué puede hacer frente a la causalidad histórica? El hombre puede cambiar el rumbo de la historia. Su voluntad, «que les Theologiens confessent estre franche, pour le moins aux actions ciuiles» (47), tiene un margen de autonomía frente a las fuerzas que impulsan el proceso histórico. Si no le es dado oponerse a su arrolladora corriente, puede, al menos, llevarla hacia un cauce de suave pendiente, «en sorte que le changement soit doux et naturel, si faire se peut et non pas violent ny sanglant» (48). El hombre puede actuar sobre sí mismo por medio de la disciplina, cambiar su recto natural, producto del medio, y de esta suerte influir en el ritmo del proceso histórico. El instrumento que el hombre tiene en sus manos para su propia transformación es la disciplina (49), es decir, la ley y la costumbre (50). El hombre está condicionado sociológicamente por el medio histórico —el país, el clima— pero puede transformarse a sí mismo, cambiar su recto natural, es decir, planear un nuevo tipo de hombre, y de este modo, encauzar el rumbo del proceso histórico.

¿No es legítimo afirmar que Bodino posee una conciencia histórica equiparable a la del hombre contemporáneo?

Esta conciencia histórica se revela también en la genial intuición del proceso histórico que lleva en sí la decisión con que Bodino se dispone, desde el principio, a afrontar la realidad

(46) Rep. IV, II, 542.

(47) Rep. IV, II, 542.

(48) Rep. Prefacio, III.

(49) «Nous dirons aussi combien la discipline peut changer le droit naturel des hommes: en reiectant l'opinion de Polybe et de Galen qui ont tenu que le païs, et la nature des lieux emporte necessité aux moeurs des hommes». Rep. V, I, 666.

(50) «Mais qui voudra voir combien la nourriture, les loix, les coustumes ont de puissance à changer la nature, il ne faut que voir les peuples d'Allemagne...». Rep. V, I, 697.

histórica. Hay que conducir la nave del Estado al puerto de salvación. Y Bodino deja entrever en unas pocas palabras su intuición carismática del proceso histórico: «Au port de salut qui nous est monstré du ciel». He ahí por qué, Bodino —con plena conciencia de su propósito histórico y de la objetividad carismática de sus soluciones concretas frente a la anarquía integral del siglo XVI— emprende la redacción de *Los seis libros de la República* en 1576 (51). He ahí también, por qué la doctrina de Bodino ha marcado el rumbo del proceso histórico cuya meta es el Estado moderno neutral soberano.

* * *

Puesta la proa al puerto de salvación, se apresta Bodino al combate contra todas las fuerzas anárquicas de desintegración. La clave del éxito es lograr de nuevo la unidad del mundo. El principio del «mínimum religioso» va a servir de base a una nueva metafísica de la armonía universal. Y una vez lograda la armonía del espíritu por la concordancia de los contrarios, hay que imponer la concordia en el desgarrado campo de la realidad histórica. El combate se traba con todas las posiciones del espíritu y de la realidad, cuya última consecuencia es la anarquía: contra el ateísmo de Maquiavelo, contra las proclamas libertarias de los monarcómacos, contra la intolerancia de las confesiones religiosas, contra las caducas fuerzas sobrevividas de la Edad Media, que aún pretenden campear en el siglo, último destello de una vigorosa vitalidad, hoy moribunda, gastada en secular contienda, la Iglesia poder y la Idea del Imperio cristiano, contra la fuerza centrífuga del pluralismo feudal, contra las comunidades inferiores al Estado. Y en últi-

(51) «C'est pourquoy de ma part ne pouuant rien mieux, j'ai entrepris le discours de la Republique et en langue populaire... pour estre mieux entendu de tous François naturels». Rep. Prefacio, II V.

mo término, contra el individualismo, baluarte postrero que se opone al avance del gran Leviathan.

La anarquía es la hidra de las siete cabezas. El pesimismo antropológico de Bodino excluye la imagen, coloreada por la luz azul de la fantasía, de una sociedad primitiva en la que los individuos gozasen de su libertad natural. El Estado ha nacido por la violencia de los más fuertes: «Depuis que la force, la violence, l'ambition, l'auarice, la vengeance eurent armé les vns contre les autres» (52). He aquí el paisaje siniestro de una sociedad primitiva entregada a la anarquía y a la violencia. Con toda la repugnancia ética que le inspira a Bodino la tiranía, todo, incluso la más cruel, le parece preferible a la anarquía (53). La tiranía es un orden injusto, impuesto y mantenido por la fuerza, pero es un orden. Bodino opera con la realidad de un hombre malo que propende naturalmente a la corrupción. Entregado el hombre a sus inclinaciones naturales desemboca en la anarquía. Ciertamente, que el espectáculo de su mundo circundante no era propicio para alimentar ilusiones optimistas sobre la realidad natural del hombre. El siglo XVI es un averno de pasiones hirvientes y los hombres de esa centuria unen a la actitud rebelde y retadora que caracteriza al Renacimiento, una pasión demoníaca que no halla reposo ni serenidad en puerto alguno.

El ateísmo es una fuente peligrosa de anarquía. En el capítulo anterior hemos visto cómo Bodino se pronuncia enérgicamente contra el ateísmo de Maquiavelo, «qui a eu la vogue entre les courratiers des tyrans» (54).

Y ya descubre su propósito desde el principio, cuando en las primeras páginas del Prefacio a *Los seis libros de la República* se dispone a luchar contra todos los que «par écrits et moyens du tout contraires conspirent à la ruine des Republiques,

(52) Rep. I, VI, 68-9 y IV, I, 503-4.
(53) Rep. Prefacio.
(54) Rep. Prefacio, III V.

non pas tant par malice que par ignorance des affaires d'estat» (55). En esta acusación está envuelto Maquiavelo y toda la literatura —libelos, panfletos— de los monarcómacos. El gran postulado de los monarcómacos es la libertad popular. Este principio de la libertad popular, ¿qué podía ser, a los ojos de Bodino, sino el anuncio cierto y amenazador de la anarquía? Oigámosle a él mismo: «Sous voile d'vne exemption de charges et liberté populaire, font rebeller les suiets contre leurs Princes naturels, ouurans la porte à vne licentieuse anarchie, qui es pire que la plus forte tyranie du monde» (56). La consecuencia próxima de la libertad popular es la rebelión, de la rebelión a la anarquía hay un paso. Es mil veces preferible la tiranía. Proclamar la libertad equivale a legitimar el derecho de resistencia de los súbditos frente a su señor natural. No merece siquiera la pena perder tiempo en polemizar con los que sustentan el derecho de resistencia (57) contra un Príncipe tirano. Contra un Príncipe soberano no cabe derecho de resistencia, ni a un súbdito en particular, ni a todos en general (58). El orden del Estado está por encima de todo: «Or il n'y a iamais cause iuste de prendre les armes contre son Prince et contre sa patrie» (59). Vale más huir, ocultarse, sufrir la muerte, antes que atentar contra el Estado (60). El principio de la libertad popular, con su corolario, el derecho de resistencia, son inconciliables con el Estado: «Faut-il mettre vn estat au hazard?... y a il chose plus dangereuse, ni plus pernicieuse, que la désobeissance et mespris-du suiet enuers le souuerain?» (61). Admitir el derecho de resistencia y de desobediencia es abrir una brecha en el flanco del gran Leviathan, hacer de él presa fácil para la anarquía.

(55) Rep. Prefacio, V.
(56) Rep. Prefacio, V.
(57) Rep. II, V, 305-6.
(58) Rep. II, V, 308 y s.
(59) Rep. V, VI, 802.
(60) Rep. II, X, 306-7.
(61) Rep. III, IV, 427.

El principio del «mínimum religioso» es un arma de combate insuperable contra la intolerancia de las confesiones religiosas en pugna. Bodino anhela que el campo de batalla se trueque por el más sereno de la discusión. Del coloquio nace la tolerancia, he ahí el profundo sentido simbólico de los *Heptaplomeros*. La intolerancia hace imposible todo coloquio. Y cuando no hay coloquio posible, las diferencias se ventilan a sangre y fuego. De nuevo se vislumbra el fantasma próximo de la anarquía. Hacer un Estado en el cual sea posible el coloquio, para que del coloquio nazca la tolerancia, la concordancia de los contrarios, he ahí el problema. Hay un mínimum que está sustraído al coloquio, es el recinto sagrado en el que las diferencias humanas se aquietan y concilian en armonía suprema. Ese recinto es inatacable: los fundamentos últimos del Estado son intangibles. Y para que el coloquio en todo lo demás sea posible, hace falta una instancia neutral y fuerte, capaz de sojuzgar la contienda armada e imponer el coloquio. Esta instancia intangible en sus últimos fundamentos y capaz de garantizar el coloquio sereno de todas las fuerzas interiores de desintegración es el Estado neutral y fuerte.

¿Cuáles son los supuestos de una instancia neutral? Una instancia neutral es, ante todo, una instancia con prestigio para dirimir las contiendas. Una instacia neutral debe estar revestida de la majestad y del señorío del juez. No es su función la del abogado, sino la más señoril del juez (62). Cuando un prestigio es discutido, el prestigio se merma. ¿Quién puede osar discutir el prestigio del Estado? ¿Tal vez la Iglesia? ¿Quizá la idea del Imperio cristiano?

Bodino no se esfuerza mucho en rebatir las pretensiones de la Iglesia a la supremacía del mundo. La idea de la Iglesia poder, señora del universo cristiano, llega casi moribunda a los confines de la Edad Media (Marsilio de Padua-Juan de Pa-

(62) Rep. IV, VII, 643.

rís). Nuestro publicista, que apenas roza en algunos pasajes las aspiraciones del Papado, después de tachar de contraria a la equidad la actitud de los papas que se han atribuido la facultad de deponer a emperadores y a reyes, resume su posición en las siguientes líneas, henchidas de patriotismo y de orgullo nacional: «Le Roy de France no recognoist rien après Dieu plus grand que soy-mesme... il ne tient son sceptre du Pape, ni de l'Archeuesque de Rheims, ni du peuple, ains de Dieu seul» (63). Y consecuente con esta actitud, proclama Bodino la separación de jurisdicciones entre la Iglesia y el Estado: «Les Pontifes, Euesques, Ministres sont personnes publiques et beneficiers plustost qu'officiers: qu'il ne faut pas mesler ensemble, attendu que les vns sont establis pour les choses diuines, les autres pour les choses humaines, qui ne se doyuent pas confondre: ioint aussi que l'établissement de ceux qui sont employez aux choses diuines, ne dépend pas des edicts ni des loix politiques, comme font les officiers» (64).

La idea del Imperio cristiano ha perdido también su vigencia y el último resto de su antigua vitalidad. Bodino no se limita a negar las pretensiones del emperador, del que dice que no tiene «quasi rien que le tiltre et le nom d'Empereur» (65), sino que le niega incluso el atributo de soberano, rebajándole al rango de «Chef de l'Empire ou Capitaine en Chef» (66).

Pero si la Iglesia poder y el Imperio no tienen ya vitalidad para mermar el prestigio de una instancia neutral, ¿dónde está el enemigo? El enemigo es un enemigo muy real y está muy cerca, dentro del mismo Estado. Son las comunidades inferiores al Estado, las facciones políticas, los bandos religiosos en lucha, el pluralismo feudal.

El proceso de absorción de las corporaciones y asociaciones

(63) Rep. IV, V, 986-7.
(64) Rep. III, II, 372.
(65) Rep. IV, I, 539.
(66) Rep. II, VI, 323; I, VII, 117-8; I, IX, 180.

inferiores al Estado comienza en la Edad Media. Frente a ellas, el Estado se proclama fuente única del Derecho y del Poder. Frente al feudalismo, los publicistas medievales acentúan la idea de delegación del ejercicio de los cargos públicos y afirman que su sustancia es intrasmisible.

Estas corporaciones y asociaciones naturales, civiles y religiosas son, a los ojos de Bodino, la garantía más firme del Estado, en cuanto son prenda de la amistad y benevolencia, bases de la sociedad humana (67). Pero no son legítimas por sí o por el mero hecho de su existencia. El título de legitimidad lo otorga el Estado, el Estado define lo que es legítimo y lo que es ilegítimo. La declaración del Estado no es de mero reconocimiento, sino que tiene valor constitutivo. El Estado es la fuente exclusiva de la que emanan todos los derechos: «Tout corps et college est vn droit de communauté légitime sous la puissance souueraine: le mot de légitime, emporte l'autorité du souuerain, sans la permission duquel il n'y a point de college» (68).

Cuando estas instancias inferiores al Estado o los miembros que las integran rompen la amistad y pasan a la contienda armada, entonces hay que poner término a la lucha «à quelque prix que ce soit». Hay que afirmar a toda costa el prestigio de la neutralidad. Neutralidad, ante todo, en materia de religión, porque en este campo el peligro de hacerse solidario de una de las partes es infinitamente mayor. «Mais s'il aduient au Prince souerain, de se faire partie, au lieu de tenir la place de Iuge souuerain, il ne sera rien plus que chef de partie, et se mettra au hazard de perdre sa vie: mesmement quand l'occassion des séditions n'est point fondée sur l'estat: comme il est aduenu pour les guerres touchant le faict de la Religion depuis cinquante ans en toute l'Europe» (69). Neutralidad en el

(67) Rep. III, VII, 496.
(68) Rep. III, VII, 478.
(69) Rep. IV, VII, 652.

campo político. «Celuy donc qui veut estre neutre» (70), no debe vacilar ante ningún extremo. Debe intentar por todos los medios poner término a las sediciones y guerras civiles y, en último caso, hacer oficio de abogado, poniéndose al lado de uno de los contendientes cuando no sea posible hacer de árbitro, puesto que «necessité n'a point de loy» (71).

¿Cómo se logra esta neutralidad? Por todos los medios y, en primer lugar, por la justicia. La misión augusta de dirimir contiendas requiere la serenidad y el señorío del juez. ¿Y si no basta la justicia? ¿Va a quedar el Estado a merced de las facciones? Cuando la justicia no basta, hay que echar mano de la fuerza. El Estado neutral es, por necesidad, un Estado fuerte, «car en matière d'stat, on peut tenir pour maxime indubitable, que celuy est maistre de l'estat qui es maistre des forces» (72). Un Estado fuerte, es decir, un Estado, que si el caso llega, no aparezca inerme frente a las facciones, sino que pueda recurrir a la fuerza (73). La necesidad carece de ley; cuando el trato suave y consejo sereno no bastan a apagar el incendio de la sedición, hay que sofocarla a cualquier precio (74). El recurso a la fuerza no tiene más límites que los que traza la misma seguridad del Estado. Es la prudencia del mismo Estado la que señalará la táctica a seguir y marcará los límites para el uso de la fuerza «comme les sages pilotes qui se laschent aller à la tempeste, sachant bien que la résistence qu'ils feroyent, seroit cause d'vn naufrage vniuersel... Ioint aussi qu'il n'y a rien plus dangereux à vn Prince, que de faire preuue de ses forces contra ses suiects, si on n'est bien asseuré d'en venir à chef:

(70) Rep. IV, VII, 657.
(71) Rep. IV, VII, 643.
(72) Rep. IV, I, 521.
(73) «Il est certain en matière d'estat, qu'il faut estre le plus fort, ou des plus forts: et ceste reigle ne souffre pas beaucoup d'exceptions, soit en vne mesme Republique, soit entre plusieurs Princes». Rep. V, VI, 793.
(74) Rep. IV, VII, 641 y 643.

car c'est armer et monstrer les griffes au lyon pour combattre son maistre» (75).

En el panorama histórico del siglo XVI, ¿qué instancia real era capaz de integrar los elementos antagónicos, en una palabra, de ser soporte de esta Idea del Estado neutral y fuerte? ¿El pueblo, los estamentos, la facciones religiosas en lucha...? Desde el terreno firme de su intuición carismática del proceso histórico, Bodino pone la mira en la monarquía. La única instancia capaz de realizar la Idea del Estado neutral fuerte es el monarca francés (76). He ahí la razón del monarquismo de Bodino, que tantas veces se ha pretendido desvirtuar, con el ánimo de reprocharle un oportunismo político. Es el profundo sentido del futuro histórico el que lleva a Bodino a formar en las filas de la monarquía. Cuando la monarquía deja de ser el soporte de la Idea del Estado neutral y fuerte, cuando en vez de ser garantía de conciliación de los antagonismos, la monarquía amenaza encenderlos más aún, Bodino no vacila en abandonar su ideal y en adoptar una actitud enérgica frente a las exigencias de la monarquía. En 1576, con ocasión de los Etats de Blois, Bodino mantiene enérgicamente frente al Rey y los estamentos el principio de la inalienabilidad de los bienes de la Corona, en defensa de los intereses del pueblo (77).

La monarquía es el puerto de salvación, el símbolo de la unidad, el asilo donde la discordancia acaba, el instrumento técnico capaz de realizar la Idea del Estado neutral y fuerte, la única instancia que puede encauzar el proceso histórico y evitar la anarquía integral que en el siglo XVI se cierne como una maldición sobre la cultura de Occidente.

¿Quién es capaz de poner límites al Estado fuerte? Bodino vislumbra el peligro que encierra este coloso de bronce. Su fuerza puede crecer de tal suerte que intente aniquilar a los

(75) Rep. III, VII, 498.
(76) Rep. IV, VII, 639.
(77) Carta de Bodino a Pibrac en el Prefacio de la República.

demás Estados y señorear el mundo. Parece como si anunciase las ambiciones imperialistas de los grandes Césares de Occidente. El peligro se conjura, a juicio de Bodino, gracias al principio de la neutralidad. El Estado neutral es un Estado fuerte, pero el Estado fuerte es un Estado neutral (78). El principio de neutralidad se transporta ahora al plano internacional: «Il est donc louable au plus grand et plus puissant d'estre neutre...» (79). El mundo ofrece el panorama sereno y equilibrado de una comunidad internacional integrada por una pluralidad de Estados fuertes iguales. La base de la seguridad internacional es este equilibrio de fuerzas iguales y neutrales: «Car la seureté des Princes et des Républiques, gist en vn contrepoids égal de puissance des vns et des autres... il n'y a rien de meilleur pour la sureté des estats que la puissance des plus grands soit égale autant qu'il sera possible» (80).

¿Y quién será capaz de contener en el interior el avance del gran Leviathan? El Estado neutral y fuerte no es conciliable con fuerza alguna de desintegración. La Iglesia, la idea del Imperio, las fuerzas feudales, las asociaciones y corporaciones, todo se pliega ante su fortaleza incontrastable. A su paso todo queda inerme, aniquilado.

¿Y el individuo? ¿Qué va a ser del individuo? La antinomia Individuo-Estado amenaza resolverse en el aniquilamiento del individuo. Eliminadas todas las instancias intermedias, Bodino tampoco vacila en dejar al individuo inerme frente al Estado. En abierta polémica con Aristóteles, de cuya definición del ciudadano dice, que si fuese cierta, «combien de partialités et de guerres civiles ont verroit» (81), Bodino afirma que el ciudadano «n'est autre chose que le franc subiect, tenant de la souuerai-

(78) Rep. V, VI, 796.
(79) Rep. V, VI, 796.
(80) Rep. V, VI, 796.
(81) Rep. I, VI, 78.

neté d'autruy» (82). La esencia de la ciudadanía no estriba, pues, en el ejercicio de los derechos políticos. El ciudadano es simple súbdito, con las obligaciones y los derechos de los súbditos. Entre el Estado y los ciudadanos hay un núcleo de obligaciones mutuas. El Estado, a cambio de la fe y obediencia que recibe, debe dar justicia, consejo, consuelo, ayuda y protección (83). Pero en el fondo, pese a esta obligación tutelar, el individuo apare inerme y sin derecho alguno frente al Estado. La única salvaguardia del individuo está en ese principio transcedente de legitimación del Estado, cuyo corolario es la libertad de conciencia.

Sobre el paisaje histórico caótico del siglo XVI se perfila la silueta gigantesca del Estado neutral y fuerte, el coloso hermético, en cuyos flancos de acero no hay brecha abierta a la desintegración. Este coloso hermético de flancos de acero se mueve entre un polo transcendente de religión y de virtud y un polo inmanente de tecnicidad y de fuerza. En el pensamiento de Bodino brota en el momento histórico preciso la idea de la soberanía. El Estado soberano es el soporte y encauzador del proceso histórico, que sigue su rumbo hacia la fase hegeliana de síntesis.

Capítulo III

METAFISICA DEL ESTADO

El espíritu no se aquieta hasta que ha logrado la unidad. El puerto de salvación del espíritu es la armonía. La unidad en Dios es seguro asilo abierto al pensamiento medieval. Pero cuando la brusca sacudida del Renacimiento y de la Reforma desalo-

(82) Rep. I, VI, 68 y 70.
(83) Rep. I, VI, 85.

ja al pensamiento de ese refugio cierto, cúspide matemática de una escala de jerarquías, el hombre corre el riesgo de perder el sentido de su destino histórico y de despeñarse en el caos. La anarquía espiritual alimenta en el siglo XVI la contienda caótica trabada en el campo real de la Historia. Cuando Bodino endereza la proa hacia el puerto de salvación que el cielo le muestra y se apresta a construir el Estado neutral y fuerte, capaz de asumir las riendas del proceso histórico, su espíritu reposa ya en el puerto seguro de la unidad y la armonía.

Desde el polo transcendente de un Dios soberano y rector del mundo, el universo, en apariencia tan desacorde, vuelve a ordenarse como por arte de encantamiento. Sin ese «gran Dieu souuerain Prince du monde» (84), el cosmos y la Historia son un caos. De El emana, como diría nuestro Gracián, «esta armonía tan plausible de todo el universo, compuesta de una tan extraña contrariedad, que según es grande, no parece había de poder mantenerse el mundo un solo día» (85). La potestad de Dios, libre y no sujeta a necesidad alguna (86), mantiene la unidad del mundo, rige la Historia y preside los destinos humanos. Sobre el pensamiento político de Bodino planea esta idea de un Dios transcendente, común a todas las religiones positivas, cuya esencia rebasa cualquier fórmula dogmática, puerto de salvación del espíritu, instancia soberana de conciliación. El ateísmo engendra la anarquía: cuando falta esa idea de Dios, ese «mínimum religioso», no hay composición de oposiciones ni concierto de desconciertos.

Reina en el mundo la armonía por obra de Dios. Lo mismo que en la música la combinación reglada y certera de los tonos y de los acordes produce la armonía, así también la ponderada mezcla de los elementos contrarios del universo lleva a

(84) Rep. IV, VI, 616.
(85) *El Criticón*, ed. Renacimiento, 30.
(86) *Heptapl.*, 95.

esa «douce harmonie et concorde que nous voyons dans ce monde» (87).

Con extraordinario vigor dialéctico, opone Bodino a la tesis platónica del gobierno del mundo con proporción geométrica, su tesis del gobierno armónico (88). Este principio de la armonía universal descansa sobre un principio matemático. El universo físico se racionaliza (89). El gobierno armónico del universo se refleja en la relación que hay entre la unidad y los tres primeros números, cuyas armónicas combinaciones contienen el sistema de la música. Tomando como norte esta relación matemática, traza Bodino otros paralelos, cuya resultante es también el gobierno armónico : la relación entre el intelecto y las tres partes del alma, entre el punto, la línea, la superficie y el cuerpo (90). Y como argumento capital opuesto a la tesis platónica, afirma Bodino que Dios, ese «grand Dieu de nature... a composé harmoniquement le monde de la matière et de la forme, par equalité et similitude» (91).

La proporción aritmética descansa sobre el principio de igualdad, la geométrica sobre el de semejanza. Bodino construye una tercera proporción, que integra ambos principios, igualdad y semejanza, en un plano armónico : es la proporción armónica. Y con arreglo a esta proporción armónica está construido el universo, igual a la materia y semejante a la forma : «Egal à la matière parce qu'il comprend tout, et n'y a rien de uide, et semblable à la forme éternelle, qu'il avait figurée auparavant que faire le monde» (92).

El universo físico brinda el espectáculo de una armónica composición de los elementos. Con profundo sentido simbólico, Bodino da fin a *Los seis libros de la República*, trazando la ima-

(87) Rep. II, II, 271.
(88) Rep. VI, VI, 1058.
(89) Idem, íd., 1056 y 1058
(90) Rep. VI, VI, 1058.
(91) Idem, íd., 1059.
(92) Rep. VI, VI, 1059.

gen apoteósica de este armónico universo, en cuya cima se alza Dios, con sus atributos eternos, sobre los tres mundos: elemental, celeste e inteligible; «laissant reluire la splendeur de sa maiesté et la douceur de l'harmonie divine en tout ce monde» (93).

* * *

Del cosmos físico al mundo de la Historia, Bodino transporta por primera vez, según confesión propia, al mundo de la Historia, los fundamentos matemáticos del universo físico. También la Historia descansa en principios matemáticos. Las comunidades humanas nacen, crecen y mueren, siguiendo un ritmo susceptible de expresión matemática. Es el dedo de Dios en la Historia universal, reflejo de su sabiduría eterna. La causalidad histórica obedece a principios matemáticos. Perdura en Bodino el simbolismo de los números, clave importante para interpretar el pensamiento medieval: «Le nombre solide de sept, et les carrés multipliés par les septenaires sont significatifs des changements ou ruines des Républiques» (94).

¿Implica este fundamento matemático de la causalidad histórica que la Historia siga el ritmo riguroso trazado por Dios de una vez para siempre? ¿Opera en este concepto del ritmo matemático del proceso histórico la idea de la predestinación? ¿Nacen y mueren las comunidades humanas fatalmente, según un ritmo que implica necesidad causal?

El plan divino, serie de causas encadenadas y dependientes unas de otras tal como Dios las ha ordenado, no implica necesidad absoluta. El mismo Creador le altera a veces, siguiendo sus designios inescrutables, «à fin qu'on ne pense que toutes choses viennent par fatale destinée» (95). Y después de apoyar

(93) Rep. VI, VI, 1060.
(94) Rep. IV, II, 564-5.
(95) Rep. IV, II, 564-5.

su tesis sobre los fundamentos matemáticos en que descansa la Historia y de operar con el simbolismo del número siete, alega Bodino una serie de ejemplos para probar «que cela n'apporte point de necessité» (96). Y hasta el hombre —como ya hemos visto— goza de cierto margen para actuar sobre el proceso histórico (97).

Como el mundo de la Historia descansa sobre principios matemáticos, se abre un margen a la previsión del hombre. El pensamiento del filósofo angevino desemboca aquí en el atrayente sendero que brinda una perspectiva mágica del universo. La idea de un universo racionalizado, regido por Dios conforme a un plan armónico de base matemática, se complica y enriquece con una astrología y una demonología, descubriendo horizontes oscuros de virtudes y fuerzas mágicas.

La investigación de los astros y de sus virtudes secretas no es un crimen contra Dios, antes bien, realza su majestad y grandeza (98). Bodino —como tantos contemporáneos suyos— cree firmemente en la influencia de los astros sobre el curso natural de las cosas (99). Los astros influyen también en el curso de la Historia (100).

En este universo mágico, sometido a la influencia de las conjunciones astrales, reinan también otras fuerzas misteriosas y terribles: son las fuerzas del Bien y del Mal. Comienza aquí lo que Bodino llama en los *Heptaplomeros* (101), por boca de Torralba, el reino de la Metafísica, tenebroso laberinto en el que juegan la voluntad de Dios y el poder del demonio. Cuando Torralba emprende en los *Heptaplomeros* la demostración de la realidad de Dios y la existencia de demonios, condena el defecto capital de los físicos de su tiempo, que niegan a Dios y

(96) Idem, íd., 565.
(97) Rep. IV, III, 572.
(98) Rep. IV, II, 542-3.
(99) Rep. IV, II, 542-3 y 550-1.
(100) Rep., íd., 559.
(101) *Heptapl.*, 13.

su poder de organizar las cosas según su arbitrio, creyendo que todo aquello que rebasa la capacidad humana depende de causas necesarias de la naturaleza o de la suerte (102). Este reino de la Metafísica está poblado de fuerzas oscuras, de ángeles y de demonios que obedecen los mandatos de Dios.

Sobre este universo encantado de fuerzas mágicas planea la voluntad de Dios. Es a ese «grand Dieu de nature» al que hay que atribuir las causas y los efectos de los planetas «et non pas l'asservir à ses créatures» (103). Dios tiene en sus manos la causalidad histórica y el destino del hombre, dirige las causas y los efectos. Nada sucede con necesidad absoluta (104). Es también la voluntad inescrutable de Dios la que desencadena y ata las fuerzas del bien y del mal. El ha querido que el mal exista mezclado con el bien, la virtud con el vicio, para revelar así su poder y majestad. Las huestes del enemigo de Dios, recluidas en el mundo elemental, no pueden actuar sin el permiso divino (105).

Este es el panorama armónico de un universo racionalizado y mágico a la vez, en el que los contrarios concuerdan y las disonancias se acuerdan en dulce y natural armonía, gracias a la idea de un Dios soberano del cosmos y rector de la Historia, garantía suprema del triunfo del bien sobre el mal, gobierno armónico propuesto al hombre como ejemplo a imitar en el gobierno político (106).

* * *

El gobierno armónico del cosmos físico y del mundo de la Historia es el arquetipo propuesto al gobierno político de

---

(102) Idem, 14.
(103) Rep. IV, II, 554-5.
(104) Idem, íd., 550-1.
(105) Rep. IV, VI, 1060.
(106) Rep. VI, VI, 1060.

los hombres. El magno principio de la armonía universal, simbolizado en la proporción armónica, se refleja también en la íntima estructura del hombre. Las tres partes del alma —la imaginación o sentido común, la razón y la parte intelectual— están unidas entre sí con maravillosa trabazón y armonía (107). Y como un nuevo cosmos, situado entre un macrocosmos —la República universal del mundo— y un microcosmos —el hombre—; el Estado bien ordenado debe reflejar en su estructura el mismo principio de armonía que preside toda la creación. La República universal del mundo, regida por Dios, es el ejemplo a seguir en el gobierno político del Estado por el soberano, imagen de Dios (108). El mismo ritmo sereno y armónico que se revela en el gobierno del Creador debe inspirar el gobierno de las Repúblicas (109). Y de la misma suerte que la reacción divina engendra la concordancia de los contrarios y de las voces contrarias hace brotar la armonía en la República universal del mundo, así el Principe —imagen de Dios— debe armonizar los desacuerdos y antagonismos internos para bien del Estado (110).

En el mismo principio metafísico de la armonía descansan el equilibrio del universo, el equilibrio del hombre y el Estado bien ordenado (111). En los tres planos la armonía brota de la concordancia de los contrarios, y en los tres se mantiene gracias a una fuerza rectora. La primera energía rectora y fuente de las demás es Dios, que gobierna el universo con proporción armónica. La fuerza rectora del Estado es el soberano —imagen de Dios—. En el hombre bien ordenado todas las facultades del alma acatan el primado de la parte intelectual (112).

(107) Rep. IV, III, 603.
(108) Rep. V, I, 690, y *Heptapl.*, 29.
(109) Rep. IV, III, 578.
(110) Id., íd., 608.
(111) Rep. I, I, 9.
(112) Rep. I, I, 7.

En los tres planos se revela esta última instancia rectora, Dios, polo transcendente del Estado bien ordenado, postulado supremo de toda acción humana, manantial de la armonía y del gobierno armónico. Por eso, el fin de todas las acciones humanas es la religión (113). Y por eso también, la mayor felicidad del hombre estriba en la contemplación de la causa primera. La contemplación es madre de la sabiduría y de la piedad (114). Alcanza el hombre la dicha cuando se eleva a la suprema sabiduría, que no es sino la síntesis de las tres virtudes intelectuales, a saber: prudencia, ciencia y verdadera religión. La prudencia es el criterio para distinguir el bien del mal, la ciencia discrimina lo verdadero de lo falso, la tercera discierne la piedad de la impiedad, lo que se ha de escoger y se ha de evitar (115).

Tiende, pues, el hombre, hacia ese Ser Supremo transcendente, que preside el cosmos. Y el Estado, ¿se encuentra también dentro del campo magnético de ese gran imán del universo? El Estado tiene una misión que cumplir: estriba en hacer a los súbditos buenos y virtuosos. El fin último del Estado es, pues, la virtud. La virtud es el blanco que el Estado debe proponer a los individuos (116). Y Bodino opone aquí la virtud al provecho, para acentuar el contraste entre su posición y una construcción del Estado que pusiese la mira en la utilidad. El premio de la virtud es el honor, no el provecho. La virtud, no la utilidad, es el fin último del Estado, define su sentido y encierra su justificación.

* * *

Como el arquero apunta al blanco con ánimo de atinar, así Bodino, operando con los principios de su metafísica de la ar-

(113) Rep. III, I, 362.
(114) Rep. IV, III, 586.
(115) Rep. I, I, 7.
(116) Rep. IV, III, 582.

monía universal, apoyada en la idea de un Dios soberano del universo, pone la mira al Estado ejemplar (117). La definición del Estado con que Bodino abre el capítulo primero de *Los seis libros de la República* es, a la vez, el objetivo teórico y práctico a realizar: «République est un droit gouuernement de plusieurs mesnages, et de ce qui leur est commun, auec puissance souueraine» (118). No es empresa muy fácil acertar en el blanco y ya será bastante lograr acercarse a él lo más posible.

El blanco propuesto es nada menos que una imagen del gobierno armónico del universo por Dios. Pero si se pusiese la mira solamente a la virtud, objetivo supremo, el Estado perecería. El profundo sentido con que Bodino capta la realidad histórica, viene a atajar de nuevo el riesgo que acecha al pensamiento de perderse en el fantástico y fácil sendero de la utopía.

Bodino acaba de definir el Estado ejemplar, no ha formulado una utopía. Con la mira muy alta y dirigida hacia la virtud camina el Estado, pero sin perder de vista la realidad del mundo histórico. El Estado bien ordenado tiene una meta altísima, pero no puede abandonar las acciones ordinarias, es decir, descuidar las exigencias que impone la realidad histórica cotidiana. Las acciones políticas, menos ilustres, preceden a las acciones morales y éstas a las intelectuales (119).

Sin negar la jerarquía suprema de un postulado transcendente, nuestro publicista afirma aquí el imperativo inexorable que obliga a no posponer las acciones ordinarias de la vida política.

Con esto quedan perfilados los dos polos entre los cuales se mueve el Estado ejemplar. Con la mira puesta en la virtud, anclada en la órbita transcendente de un Dios soberano, el Estado ha de enfrentar permanentemente los imperativos de la realidad histórica, que fluye siempre, incontrastable y continua.

(117) Rep. I, I, 1.
(118) Id., íd., íd.
(119) Rep. I, I, 9.

Este círculo, siempre cambiante, de los imperativos envueltos en la realidad histórica tiene un sello inexorable. El postulado inmanente del Estado ejemplar es hacer frente a esa instancia que lleva el nombre de Necesidad. No puede, en modo alguno, descuidar aquello que la necesidad impone, pero tampoco le es lícito rebasar ese tope último de legitimación, la virtud, detrás de la cual tiene su trono el Señor de la creación. Si incurriese en aquel descuido, el Estado perecería, como muere el alma que por entregarse a la contemplación se olvida de atender a las necesidades primeras del cuerpo. Pero si faltase a lo segundo y abandonase ese blanco supremo, el Estado perdería su razón de ser, dejaría de ser legítimo.

* * *

Este postulado transcendente impone al Estado una trayectoria precisa. La idea de un Dios rector del universo y el principio de la virtud como fin último del Estado, implican la existencia de un núcleo intangible de normas, contra las que el Estado no puede atentar sin perder su razón de ser. Este círculo de normas inviolables está integrado por el derecho divino y el derecho natural, o como dice nuestro publicista: leyes divinas y leyes de la naturaleza.

Para el gobierno armónico del universo ha establecido Dios ciertas normas permanentes e inviolables que presiden, por ejemplo, el curso de los astros (120). El gobierno político de los hombres, libre y no sujeto a necesidad causal, encuentra un último tope en su trayectoria. Son las leyes divinas y naturales, cuyo fin supremo es mantener el amor entre los hombres y de los hombres para con Dios (121). El amor y su forma

(120) *Heptapl.*, 29.
(121) Rep. III, VII, 477

secularizada —la amistad— es el fundamento último de las sociedades humanas.

Sin amistad no hay sociedad posible entre el hombre y la mujer y sin familia no hay Estado posible.

Estamos a punto de alcanzar la clave del pensamiento político de Bodino. El centro de gravedad pasa de la justicia a la amistad como base última de la convivencia humana. La idea de la amistad —forma secularizada del amor— lleva implícito un principio de flexibilidad que es ajeno a la idea de Justicia. Es cierto que Bodino sigue proclamando el magno principio platónico de la Justicia como fundamento último del Estado (122) y no deja de invocar en favor de este principio el venerable nombre del viejo maestro Platón, que a sus libros sobre la República los tituló *Libros del Derecho o de la Justicia*, «combien qu'il en parle plustot en Philosophe qu'en legislateur ou jurisconsulte» (123).

La Justicia es el fundamento último del Estado y, a la vez, la fuente de la que emana el Poder público (124). De ella reciben sus cetros y coronas todos los príncipes y soberanos. La idea de la Justicia como fuente del Poder del Estado parece concretarse aquí en forma plástica y viene a fundamentar los deberes del Estado para con la Justicia.

De la Justicia a la Amistad. El fundamento del Estado es la justicia, pero el fin de todas las leyes divinas y humanas es mantener la amistad. La justicia, que jamás se pliega ni doblega, puede hacer un enemigo del mejor amigo. La justicia, norma inflexible y rígida, puede aparecer en pugna con la amistad. La amistad, por el contrario, está siempre dispuesta a plegarse, a ceder su derecho. Por eso es más necesaria entre los hombres la amistad que la justicia. Es la amistad la que reali-

---

(122) Rep. IV, III, 595.
(123) Rep. VI, V, 1013.
(124) Rep. III, VI, 470-1.

za la verdadera justicia: «L'amitié cedant de son droit, establit la vraye iustice naturelle» (125).

Acabamos de ganar la cúspide metafísica del pensamiento político de Bodino: es esta idea de la amistad que viene a establecer la verdadera justicia natural.

La verdadera justicia se establece por la amistad. Todas las leyes, sin excepción, las de Dios y las de los hombres, tienen como fin mantenerla y afianzarla en la tierra. Una norma humana que viniese a violar las leyes divinas o naturales, establecidas para este fin, sería fuente de enemistad. El Estado que pretendiese rebasar el tope de la ley divina y natural haría imposible la convivencia y se negaría a sí mismo, no podría subsistir y, a la vez, perdería su razón de ser, el principio de su legitimación.

El Estado no puede, pues, imponer normas que atenten a la amistad entre los hombres y a su amor para con Dios. De ello brota para el Estado la obligación de la justicia civil. El Estado tiene para con los individuos el deber de hacer justicia (126). Deber ético, del cual el soberano titular del Estado ha de responder ante Dios «auquel il ne peut dire qu'il en a chargé la conscience de ses Iuges» (127). La injusticia civil, la injusticia social (128) y la desigualdad entre los súbdito son fuente segura de enemistad y causa cierta de la ruina del Estado: «Des mesmes causes procedent les seditions et guerres ciuiles: le deny de iustice, l'oppresssion du menu peuple, la distribution inegale des peines et loyers, la richesse excessiue d'vn petit nombre. l'extreme paureté de plusieurs, l'oisiueté trop grande des subiects, l'impunité des forfaits» (129). La justicia civil, la justicia

(125) Rep. III, VII, 477.
(126) Rep. IV, III, 580 y 611.
(127) Id., íd., 611.
(128) Rep. V, II, 702.
(129) Rep. IV, VII, 659.

social y la igualdad son madres de la paz y de la amistad del género humano.

Al lado del ateísmo, la injusticia es la fuente inmediata de la enemistad, es decir, de la anarquía. En sus frecuentes y enérgicos ataques contra Maquiavelo, a quien atribuye haber puesto como fundamentos últimos del Estado el ateísmo y la injusticia, lo que Bodino combate es el error de poner en la base del Estado cimientos tan movedizos y fuentes tan seguras de enemistad. Como sin amistad no hay Estado posible, los principales enemigos de la vida política son las fuentes de enemistad, el ateísmo y la injusticia. El espíritu religioso y la última raíz metafísica, junto con la tecnicidad que alienta en su pensamiento político, alzan a Bodino contra el criterio puramente técnico de Maquiavelo. La réplica es doble: el Estado que se apoyase en esos fundamentos, no sólo sería ilícito, sino que sería un contrasentido, porque ¿quién puede abrigar la pretensión de construir un Estado sobre la enemistad?

Con la amistad es posible el Estado, la enemistad es ya por sí la anarquía, es decir, la antítesis del Estado bien ordenado. Esta es la razón de que para el gobierno político de los hombres haya una jerarquía de normas y en la cúspide un contorno infranqueable.

Si el Estado no hace justicia, brota la enemistad y hace falta la amistad para que la convivencia humana subsista y pueda establecerse la verdadera justicia natural. Esta justicia natural es clara y luminosa como el esplendor del sol (130). He aquí la norma suprema que preside la vida del Estado. Por este patrón se han de medir las leyes humanas, cuyo fin es realizar la justicia natural (131). Y de nuevo, ascendiendo por esta jerarquía de las normas, el pensamiento de nuestro publicista alcanza la cima que corona su visión del mundo: «Car si la iustice est la fin de la loy, la loy oeuure du Prince, le Prince est

(130) Rep. III, IV, 419, y II, III, 279-80.
(131) Rep. I, VIII, 161.

image de Dieu, il faut par mesme suite de raison, que la loy du Prince soit faicte au modelle de la loy de Dieu» (132).

Cuando no se respeta esa jerarquía establecida por la ley eterna de Dios; cuando los apetitos desobedecen a la razón, los particulares a los magistrados, los magistrados a los Príncipes y los Príncipes a Dios; cuando el Estado impone preceptos cuyo fin es opuesto a la justicia natural, entonces la amistad se quiebra y la convivencia humana se hace imposible. La enemistad y la anarquía entre los hombres significarían el triunfo del mal sobre el bien y el fin de la Historia universal. Cuando estas jerarquías se quiebran, dice Bodino en tono revestido de grandeza bíblica, «alors on void que Dieu vient venger ses iniures et faire executer la loy eternelle par luy establie, donnant les Royaumes et Empires aux plus sages et verteueux Princes» (133). Detrás de la Historia universal, en cuyo proceso puede intervenir libremente el hombre, está la mano de Dios, que viene a salvar la Historia cuando el hombre corre el riesgo de perderse en el caos y en la anarquía.

El Estado bien ordenado camina con la mira puesta en la virtud y con respeto para ese núcleo de normas intangibles, leyes divinas y naturales, polo transcendente que le aprisiona y define en su trayectoria. Pero en el otro extremo se halla la realidad histórica con sus imperativos ineludibles, que el Estado bien ordenado tiene que afrontar y que se presentan a él bajo el signo de la necesidad.

La necesidad carece de ley. Para la tecnicidad pura de Maquiavelo, la necesidad no tiene tope alguno transcendente y es justa en sí misma. Todo su pensamiento político gira en torno de la maravillosa tríada: Virtù, Fortuna y Necessità, cuya resultante es el imperio absoluto de la razón de Estado (134).

---

(132) Id., id., id.

(133) Rep. Prefacio, IV, v.

(134) Véase Fr. Meinecke: *Die Idee der Staatsräson*. München und Berlin, 1929.

Maquiavelo combate también la anarquía, pero la anarquía es puramente política. La virtud secularizada de Maquiavelo no es el arma adecuada para la lucha cuando a la anarquía política viene a sumarse la religiosa. Lo político se nutre de substancia religiosa y en torno de esta inquietud suprema del espíritu se polariza el pensamiento del siglo XVI.

Para hacer frente a la anarquía religiosa no basta el principio maquiavélico de la «ragione di Stato». El polo transcendente, que aprisiona al Estado bien ordenado con un anillo infranqueable, excluye en el pensamiento político de Bodino la afirmación puramente tecnicista de la razón de Estado. La necesidad carece de ley, es cierto. Pero la necesidad no justifica, en modo alguno, la violación de ese círculo normativo supremo (135). Ahora bien, una vez traspuesto ese ámbito de normas inviolables, comienza a regir también para Bodino el principio «Salus publica suprema lex esto». La conservación y mantenimiento del Estado es un postulado inmanente al Estado mismo. «Necessité n'a point de loy», esto quiere decir que hay también una justicia de la necesidad. Lo que en momentos normales puede parecer injusto, se convierte en justo cuando la necesidad lo impone. Bodino plantea aquí toda la problemática de la razón de Estado y de los estados de excepción. La necesidad no está sujeta a la discreción de las leyes humanas (136).

La necesidad es el polo que se opone a la virtud y ambos son postulados supremos del Estado ejemplar. Ante el imperativo de la necesidad, el Estado no puede vacilar en recurrir a todos los medios. Las leyes humanas no pueden significar un obstáculo decisivo a la conservación del Estado. El fin de las leyes humanas es la justicia y ésta cesa cuando la vigencia de aquéllas pone en peligro la seguridad del Estado. El Estado no sirve a las leyes, que sólo se hacen para su conservación. Todas las leyes, por excelentes que sean, pueden y deben modifi-

(135) Rep. I, VIII, 156-7.
(136) Rep. I, I, 2.

carse cuando la necesidad lo exija. La máxima «Salus publica suprema lex esto» no tolera excepción alguna (137). La necesidad puede hacer cesar la justicia de las leyes humanas para afirmar su propia justicia. No puede estar sujeta la necesidad a la discreción de las normas humanas; son éstas, sin excepción, las que están sujetas a la discreción de la necesidad. Las leyes sirven al Estado y no a la inversa. Decir que la salud del Estado es ley suprema equivale a afirmar que el Estado, con el rumbo enderezado hacia la Virtud, debe hacer frente a la necesidad sin sujetarse a la discreción de las leyes humanas.

* * *

Virtud y Necesidad. La virtud señala al Estado un deber ser a realizar, la necesidad le sujeta al ser de sus imperativos inexorables, y entre ambos ha de seguir su trayectoria, de cara a la necesidad y sin perder de vista la virtud. Antinomia eterna que aprisiona al Estado ejemplar; la meta es realizar la justicia natural por medio de la amistad. La amistad entre los hombres y de los hombres para con Dios no se logra con la fuerza. De nada sirve que el Estado obligue a los súbditos a vivir en paz, si la amistad no existe gracias a la armonía y a la concordia (138).

La armonía que Dios mantiene en el universo desde su trono soberano es el ejemplo a imitar en el gobierno del Estado. Bodino deduce la última consecuencia de su metafísica de la armonía universal. La regla del gobierno político debe ser tal, que la amistad nazca en el seno del Estado, y de esta suerte, la antinomia entre virtud y necesidad se resuelva permanentemente en la realización de la justicia natural.

---

(137) Rep. IV, III, 576.
(138) Rep. VI, VI, 1019.

Esta regla no se puede definir tomando como base un criterio abstracto; hay que recurrir para su definición a la matemática y a la experiencia judicial (139). Como la norma que preside el gobierno del universo por su Autor, la regla del gobierno político descansa también en el principio de la proporción armónica. Esta se compone de la proporción geométrica y de la aritmética, cuyos fundamentos respectivos son la semejanza y la igualdad. La regla que, con la pretensión de ser el primero, propugna Bodino para el gobierno político del Estado es la justicia armónica (140).

El filósofo y el jurisconsulto se unen para determinar la regla que debe guiar al Estado bien ordenado. En este punto cardinal se cruzan la metafísica de la armonía universal con su fundamento matemático y la conciencia histórica de Bodino. La conciencia histórica del gran publicista, su lucidez maravillosa para percibir lo singular en la Historia, no le permiten marcar al Estado bien ordenado una ruta inspirada en un principio rígido de justicia. La justicia, regla rígida e inflexible, es ciega para la singularidad histórica. Y todo lo que la Historia brinda es singular: es singular el tiempo, también lo es el lugar, son singulares las personas (141). El Estado bien ordenado tiene que afrontar de modo permanente una realidad histórica singular y cambiante.

La norma que preside el gobierno armónico es la equidad. La equidad —frente a la justicia— se pliega y ciñe a lo singular, se acomoda al tiempo, al lugar y a las personas. Las leyes, cuyo fin es la justicia, sólo se refieren a las cosas generales y sin la equidad que las atempere a las circunstancias particulares serían como un cuerpo sin alma (142). La verdadera jus-

(139) Rep. VI, VI, 1018.
(140) Idem, íd., 1015.
(141) Rep. VI, VI, 1033.
(142) Id., íd., íd., 1024.

ticia natural se realiza por la equidad. Equidad en el gobierno político y equidad en la justicia civil (143). La equidad es el término dialéctico entre el rigor y la misericordia (144). El gobierno político que tomase como norma la justicia —la regla rígida de Policleto— y pretendiese regirse siempre con leyes inmutables, correría el riesgo de perecer. Lo mismo sucedería si renunciase a toda norma directora, abandonándolo todo a la discreción de sus magistrados. La seguridad del Estado exige que el gobierno político se inspire en la equidad, norma flexible y dúctil, capaz de atemperarse a la singular variedad de los tiempos, lugares y personas (145).

Bodino acaba de construir el término dialéctico que resuelve la antinomia entre Virtud y Necesidad. La equidad en el gobierno político realiza la verdadera justicia y pone a salvo la seguridad del Estado. Virtud y Necesidad, Justicia y Seguridad, estas dos antinomias del Estado bien ordenado se resuelven en el gobierno con justicia armónica, que no es otra cosa, sino el gobierno político con equidad.

* * *

De la Equidad a la Prudencia «Quand ie di Iustice, i'entens la prudence de commander en droicture et integrité» (146). Justicia en el gobierno es prudencia en el mandar. En el Estado bien ordenado se manda con prudencia, porque ésta es precisamente la virtud que Dios ha puesto en el hombre para su gobierno. Hay una prudencia natural, propia de las acciones humanas, piedra de toque que discierne el bien del mal, la justicia de la injuria, lo honesto de lo deshonesto. Por eso, la pru-

---

(143) Id., íd., íd.
(144) Rep. III, V, 449.
(145) Rep. VI, VI, 1021.
(146) Rep. Prefacio, III, II, v.

dencia «est propre à commander et la force à exécuter» (147). Con prudencia —guía y luz de la vida humana (148)— interviene el hombre en el proceso histórico y puede cambiar su ritmo y con ella se ha de mantener y conservar el Estado (149). La prudencia en el gobierno realiza también el fin del Estado bien ordenado.

Equidad y Prudencia, he ahí la esencia de la justicia armónica. Apoyado en la teoría matemática de la proporción armónica, Bodino «pour euiter à la fermeté inmuable de la reigle de Polyclete, et à la varieté et incertitude de la reigle Lesbienne», se dispone a forjar una tercera regla «qui ne soit si roide, qu'elle ne puisse ployer doucement quand il en sera mestier et se redresser aussi tost» (150). Como en la proporción armónica, que une los términos con igualdad y semejanza, la justicia armónica viene a unir también los términos ley, equidad, ejecución de la ley y deber del magistrado, sin cuya armónica composición no es posible construir el Estado bien ordenado (151).

El cosmos físico, la Historia, el universo político, todo se racionaliza en esta genial concepción del mundo. En el pensamiento de Bodino, pertrechado con todos los recursos del matemático, del filósofo y del jurista, se dibuja la silueta singular del Estado bien ordenado. Es el Estado real regido con justicia armónica. En la cúspide —cuyo símbolo es la unidad matemática— está el Príncipe elegido y alzado sobre todos sus súbditos. Su majestad es indivisible, como no es susceptible de división la unidad, de la cual reciben fuerza y poder todos los demás números. Bajo la majestad del Príncipe se hallan los estamentos, ordenados en esta forma: los eclesiásticos primero, por razón de su dignidad; luego los militares, y, por último,

(147) Rep. V, I, 689.
(148) Demonomanía. Prefacio, 2.
(149) Rep. IV, III, 572.
(150) Rep. VI, VI, 1020.
(151) Id., íd., íd.

el estado llano. Cada uno de ellos participa en los cargos públicos según el mérito y la calidad de las personas.

El Estado bien ordenado refleja la armonía del cosmos y la armonía del hombre. Como el intelecto en el hombre, el Príncipe une y concuerda las partes entre sí. Y así como la unidad viene a unir y a dar fuerza a los demás números, del mismo modo el Príncipe concuerda las partes entre sí en armónica composición. En el Estado bien ordenado, imagen del gobierno armónico del cosmos, los tres estamentos, guiados por las tres virtudes morales: Prudencia, Fortaleza y Templanza, aparecen unidos entre sí y con su rey, que es la virtud intelectual y contemplativa (152).

Esta es la imagen fiel del Estado ejemplar que Bodino traza con el fino pincel de su pensamiento. Sus fundamentos últimos son la justicia y la amistad y supuesto de ambas el temor de un Dios soberano del cosmos, de la Historia y del destino del hombre. Reina en él la amistad y la armonía, hay tolerancia religiosa y respeto para la libertad de conciencia. En su seno cabe el coloquio, no la contienda. Dentro y fuera tiene poder para afirmar su fuerza y su neutralidad. *Los seis libros de la República* comienzan poniendo la mira en el puerto de salvación y acaban en la justicia armónica.

Puestos los ojos en la virtud y atento a los imperativos inexorables de la necesidad, el Estado bien ordenado, tomando como guías la equidad y la prudencia, sigue y encauza el rumbo del proceso histórico. Su carácter soberano estriba en decidir de modo permanente y continuo la antinomia entre el deber ser de la virtud y el ser ineludible e inexorable de la realidad histórica.

(152) Rep. VI, VI, 1057.



CAPÍTULO IV

TEOLOGIA POLITICA Y TECNICA JURIDICA

Hay momentos en la historia de la cultura de Occidente en los que todo el pensamiento político aparece saturado de sustancias y de conceptos teológicos. Detrás del pensamiento político se vislumbra en esas épocas el esquema o categoría teológica que sigue operando en su contenido o en su arquitectura externa. Estos esquemas y conceptos, al salir de su campo propio para operar en campos extraños, pierden a veces su raíz primitiva y en forma secularizada siguen integrando luego el pensamiento político.

Los exponentes del pensamiento político en esas épocas de saturación teológica suelen construir su doctrina desde la cumbre de su teología. El ejemplo más típico de estas épocas genuinamente teológicas es la Edad Media. En el fondo del pensamiento político de Dante, de Federico II o de nuestras *Partidas*, por ejemplo, hay una serie de esquemas teológicos, una teoría de las virtudes, una doctrina de la mediación. Apenas cabe deslindar dónde acaba lo teológico y dónde comienza lo político. Estos esquemas teológicos operan a lo largo de la Edad Media y pierden bruscamente su vigencia en el Renacimiento. Si la unidad histórica medieval es claro ejemplo de saturación teológica, el Renacimiento es quizá la época de más intensa secularización. En el Renacimiento se rompe para siempre la servidumbre del pensamiento político a la Teología. Frente a la tabla medieval de las virtudes cristianas, Maquiavelo opera con un nuevo concepto de la virtud, íntegramente secularizado. La virtud de Maquiavelo no tiene sustancia teológica, es una virtud específicamente política. Se ha perdido el enlace con un mundo transcendente.

La Reforma vuelve a saturar el pensamiento político de sustancias teológicas. El pensamiento religioso de católicos y reformadores vuelve a influir, aunque en forma distinta, sobre las doctrinas políticas. En gran parte de los pensadores del siglo XVI perduran los viejos esquemas y muchos de ellos operan con otros nuevos. Pero no en balde ha pasado el Renacimiento y en casi todos ha dejado su huella. Las categorías teológicas siguen vigentes, pero en ese proceso más o menos brusco de secularización han perdido buena parte de su sustancia y sólo operan de un modo formal, que ya no se traduce en el contenido, sino más bien en la arquitectura del pensamiento político.

Estas reflexiones sobre la relación cambiante entre la teología y el pensamiento político pertenecen al terreno inexplorado de la Teología política, campo anchuroso y atrayente, que brinda perspectivas inmensas al que pretenda historiar el pensamiento político. La Teología política plantea, desde un ángulo cardinal, el problema de la esencia y estructura del pensamiento político.

No es éste el lugar, ni puede ser propósito nuestro, abordar un núcleo de problemas tan sutiles e inexplorados. Como nuestro designio es ahondar en el pensamiento político de Bodino buscando las perspectivas cardinales, nos importa destacar, siquiera sea en forma de esbozo, cuáles son los elementos teológicos, más o menos secularizados, envueltos en su metafísica del Estado.

* * *

Más allá de la metafísica de la armonía universal está la idea de un Dios rector del universo. Bodino suele aplicar a Dios el atributo de soberano. Dios es soberano y príncipe del mundo, y, paralelamente, el Soberano es imagen de Dios.

La doctrina de la soberanía de Dios es genuinamente cal-

viniana. Es muy probable que esta doctrina, elaborada jurídicamente por Calvino en su *Institution Chretienne*, estuviese presente en el pensamiento de nuestro publicista. Pero sería un errror pensar que Bodino al construir su doctrina de la soberanía se limitó a transportar al terreno político los atributos que, según Calvino, integran la soberanía de Dios. Bodino, que conocía a fondo la teología católica y la de la Reforma, cuando habla de Dios, se limita a emplear las categorías teológicas vigentes y no vacila en recurrir a la autoridad de los teólogos, singularmente a la de Calvino.

El esquema teológico más frecuente en la obra de nuestro publicista es la afirmación de que el Soberano —el Príncipe— es imagen de Dios (153). Con él opera Bodino constantemente. Lo que Dios es en el universo, es el Príncipe dentro del Estado. De este esquema teológico nace para el Príncipe el deber de imitar en el gobierno político las normas que presiden el gobierno universal de Dios. Como la ley es obra del Príncipe y el Príncipe es imagen de Dios, las leyes del Príncipe deben ser fiel reflejo de las leyes de Dios.

Este esquema es la expresión plástica del deber ser trazado al Soberano. ¿Cómo podría el Príncipe, que es imagen de Dios, violar las normas establecidas por el Rector del universo?

Pero Bodino no transporta al Soberano los atributos de Dios. Los derechos de la soberanía no coinciden en modo alguno con los atributos de Dios. El esquema tiene un valor puramente formal y, si se nos permite decir, técnico. Viene a definir la posición del Príncipe dentro del Estado, similar a la de Dios en el universo. Y de esta posición —que Bodino define también con el auxilio de la unidad matemática— nace para el Soberano el deber de gobernar como imagen de Dios. El Soberano, que es imagen de Dios, debe gobernar el Estado como imagen de Dios.

Otro esquema teológico frecuente es la afirmación de que

(153) Rep. I, VIII, 156.

el Príncipe soberano es un lugarteniente de Dios, establecido por El para mandar a los otros hombres. Este carácter de lugarteniente de Dios en la tierra atribuye al Soberano una cualidad singular. de la que nace para los súbditos el deber de respetar y reverenciar su majestad con toda obediencia, sentir y hablar de él «en tout honneur: car qui mesprise son Prince souuerain. il mesprise Dieu duquel il est l'image en terre» (154). Por eso, el Soberano debe respetar su propia majestad «qui doit estre sacree» (155) y no debe atentar a ella jurando guardar las leyes. El juramento menoscaba la sagrada majestad del Soberano. Y así como Dios está obligado a guardar sus promesas, el Príncipe. cuya palabra debe ser como un oráculo sagrado, debe cumplir también sus compromisos.

De estos dos esquemas teológicos nace también el consejo de que el Príncipe comunique con sus súbditos lo mismo que Dios suele comunicar con las criaturas (156).

Cuando Bodino dibuja la silueta del Estado bien ordenado. equipara el Príncipe, que está en su cúspide, a la unidad matemática y afirma que su majestad es indivisible, como lo es también la unidad.

La unidad e indivisibilidad de la soberanía tiene un fundamento teológico. Dios, ese «grand Dieu souuerain», no puede hacer otro Dios igual a El porque es infinito y no puede haber dos cosas infinitas por demostración necesaria. Bodino transporta este argumento al campo político y deduce con la misma necesidad que el Principe —imagen de Dios— no podría hacer a un súbdito igual a él sin anular su poder (157).

Este pasaje revela ya, de modo irrebatible, hasta qué punto la posición teológica de Bodino es incompatible con el mani-

---

(154) Rep. I, X, 211-2.
(155) Rep. I, VIII, 146.
(156) Rep. IV, VI, 616.
(157) Rep. I, X, 219.

queísmo. Toda la obra de nuestro publicista revela la creencia en un solo Dios, fuente del bien y del mal, y esta idea de un Dios único e indivisible ha influido, sin duda, en el concepto de la soberanía. La tesis maniquea, que afirma la existencia de dos dioses iguales en poder, es incompatible con la metafísica de la armonía universal, alta bóveda que cierra la visión del mundo de Bodino. El gobierno armónico del universo exige un solo Dios. Dos dioses traerían consigo la lucha, la desarmonía. Pero veamos como el mismo Bodino rebate en un bello pasaje la afirmación de los maniqueos: «Qui est le plus fort argument qu'on pouuoit faire aux Manicheans, qui posoyent deux Dieux egaux en puissance : l'vn bon l'autre mauuais : car s'il estoit ainsi, estans contraires l'vn à l'autre, ou l'vn ruïneroit l'autre, ou ils seroyent en guerre perpetuelle, et troubleroyent sans cesse la douce harmonie et concorde que nous voyons en ce grand monde» (158).

El gobierno armónico del universo exige que haya un solo Dios, simple e indivisible por su misma esencia. Con precisión matemática, Bodino traza el paralelo en el gobierno político. En el mismo pasaje que acabamos de reproducir, Bodino transporta el argumento al terreno político para fundamentar su tesis de la unidad e indivisibilidad de la soberanía : «Et comme ce monde souffriroit-il deux seigneurs egaux en puissance et contraires en volonté, veu que la moindre République n'en peut souffrir deux, ores qu'ils soyent freres, s'ils tombent tant soit peu en diuision...?» (159).

El principio de la armonía —tema constante que da unidad al pensamiento de Bodino— sólo es conciliable con un solo Dios, rector del universo y fuente única del bien y del mal, de la virtud y del vicio, puesto que de los contrastes nace la concordancia y, asimismo, sólo es compatible con una soberanía única e indivisible. Bodino, después de rebatir la doctrina de los ma-

(158) Rep. III, II, 271-2.
(159) Rep. II, II, 271-2.

niqueos, viene a fundamentar su tesis de la unidad e indivisibilidad de la soberanía. Es el ejemplo más claro de teología política en toda la obra de Bodino.

* * *

La norma que preside las relaciones humanas es la amistad. Esta idea de la amistad, clave del pensamiento político de Bodino, es, indudablemente, la forma secularizada del amor cristiano. Amor entre los hombres y de los hombres para con Dios, he ahí dos esquemas genuinamente teológicos.

La ética social de Bodino descansa en esta idea de la amistad. La amistad entre los hombres y de los hombres con Dios es el supuesto del Estado. El amor entre los hombres es más importante que la justicia. El esquema teológico del amor cristiano, secularizado en la idea de amistad, constituye la última raíz metafísica del pensamiento político de Bodino.

* * *

Opera Bodino con una compleja tabla de virtudes. Habla de las virtudes del hombre, del Príncipe y de las que deben guiar al Estado bien ordenado. En realidad, nuestro publicista maneja el cuadro de las virtudes cristianas, virtudes morales e intelectuales. Prudencia, Justicia, Fortaleza y Templanza, de un lado, y la virtud intelectual, simbolizada en el Príncipe, de otro.

El Príncipe no es en Bodino un arquetipo de virtudes. Como ha de ser ejemplo vivo para sus súbditos, no puede ser un modelo de perfecciones, que los súbditos, por su naturaleza humana, no podrían imitar. No ha de encarnar y representar las virtudes más excelsas, sino que debe estar adornado de buenas cualidades, que sirvan de modelo a los ciudadanos: «Il faut donc, puis que les Princes sont les vrais pourtraits des suiects,

qu'ils soyent parfaicts, autant qu'il se peut faire pour estre suyuis» (160).

Es un ejemplo más de que, aunque su pensamiento vuela siempre a gran altura, jamás suelta el hilo que le une a la realidad histórica. El soberano ejemplar está, claro es, adornado de virtudes, debe temer a Dios sobre todas las cosas, ser «pitoyable aux affligés, prudent aux entreprises, hardi aux exploits, modeste en prosperité, constant en aduersité, ferme en sa parole, sage en son conseil, soigneux des subiects, secourable aux amis, terrible aux ennemis, courtois aux gens de bien, effroyable aux meschans, et iuste enuers tous» (161).

Cuando Bodino se refiere a la virtud como fin último del Estado y de las acciones humanas, hace uso de un concepto rigurosamente teológico. El fin de las leyes es hacer a los hombres buenos y virtuosos. Aquí el término virtud tiene un sentido genuinamente teológico. No se encuentra en toda la obra de Bodino pasaje alguno en el que el término virtud se emplee en el sentido tecnicista de Maquiavelo. La virtud como fin del Estado y del hombre y, en general, toda la tabla de virtudes morales e intelectuales, han vuelto a recuperar su contenido teológico. En el primer caso, la virtud señala el deber ser que Dios ha trazado al Estado y es el fundamento de su legitimidad. En el segundo, las virtudes vienen a integrar un cuadro transcendente que define el sentido del gobierno político.

* * *

Al lado del teólogo y del filósofo está el jurista. El principio del «mínimum religioso» y la metafísica de la armonía universal forman la cúpula que corona el magno edificio del pensamiento político de Bodino. Pero el edificio está construido

(160) Rep. IV, VI, 614.
(161) Rep. II, III, 279-80.

con una técnica que le da consistencia y firmeza. El pensamiento de Bodino se vierte en moldes genuinamente jurídicos.

Asistimos al nacimiento de una técnica del Derecho Público. Nada más lejos de nuestro publicista que construir en el aire un maravilloso sistema de filosofía política. Detrás del filósofo audaz está siempre el jurisconsulto prudente. Una de las muchas veces que Bodino habla de Platón, recuerda que el venerable maestro siempre escribió como filósofo más que como legislador o jurisconsulto. Frente a todos los que han escrito de la República «sans aucune cognoissance des loix, ni du droit commun, et ont laissé les principes, voulant bastir de beaux discours en l'air sans aucun fondement» (162), Bodino va a construir el gigantesco edificio de su teología y de su metafísica del Estado con una férrea técnica jurídica. Los cimientos del edificio componen un sistema de categorías jurídicas nuevas.

Bodino jurista dispone de un inmenso arsenal de conocimientos. Su obra revela el manejo concienzudo de todos los sistemas jurídicos históricos y vigentes a la sazón y singularmente del Derecho Romano. Con legítimo orgullo afirma Bodino su prioridad en la definición de los conceptos cardinales del Derecho público: soberanía, gobierno, magistrado, oficial, comisario, por citar solamente los más destacados.

Tiene Bodino una conciencia muy clara de sus innovaciones. El inmenso material jurídico que tiene a mano le va a servir para elaborar un sistema de categorías jurídicas, firme pilar de su pensamiento político.

* * *

El Estado se mueve entre el deber ser de la virtud y el ser de la realidad histórica. En el campo de la realidad mandan los hechos, se afirma la fuerza. El campo del deber ser está integrado por normas que definen la trayectoria del Estado. «En matiere d'estat qui est maistre de la force, il est maistre des

(162) Rep. I, VI, 74.

hommes et des loix et de toute la Republique» (163). En la realidad del mundo político, el que de hecho tiene la fuerza en sus manos es dueño del Estado. El poder de hecho es poder «en matiere d'estat».

Pero frente a la fuerza está el derecho: «Mais en termes de droit, il ne faut pas, disoit Papinian, auoir esgard à ce qu'on faict à Rome, mais bien a ce qu'on doit faire» (164). En este campo del deber ser ya no manda la fuerza y el poder de hecho sigue siendo poder, pero su ejercicio tiene que ser lícito. «En matiere d'estat» basta la tenencia del poder, «en termes de droit», el poder tiene que ajustarse en su ejercicio al derecho.

Este par de términos «en matiere d'estat» y «en termes de droit», encierra en su seno el problema cardinal del derecho político, la antinomia entre el ser y el deber ser, el derecho y la fuerza, el Estado y el Derecho.

En el plano metafísico, Bodino resuelve la antinomia gracias a la equidad y a la prudencia. La categoría jurídica con la cual resuelve Bodino esta antinomia cardinal del Derecho político y en torno de la cual gira toda su teoría del Derecho es el concepto de «puissance».

Bodino va a definir la «puissance», es decir, el poder del Estado, «en termes de droit» (165). El poder del Estado puede haber nacido de la fuerza, ser mero poder de hecho, «car en matiere d'estat qui est maistre de la force est maistre de l'estat», pero nuestro publicista se dispone a construirlo «en termes de droit», es decir, a fundamentar jurídicamente el poder del Estado (166).

¿Qué quiere decir «en termes de droit»? Derecho es la esfera del deber ser frente a la fuerza. La equidad es la regla

(163) Rep. II, I, 269-70.
(164) Rep. II, I, 269-70.
(165) Rep. II, V, 303.
(166) La tesis contraria de Jellinek, Allg. Staatslehre, 958, falsea totalmente el pensamiento político de Bodino y sólo se puede explicar por un conocimiento fragmentario de las fuentes.

que con su flexibilidad permite la realización de la verdadera justicia natural. Pues bien, la esencia del Derecho es también la equidad. Sin equidad no hay Derecho. Una norma que responda a los principios de la equidad es Derecho. El Derecho implica, pues, equidad, pero no implica mandato o precepto. Cuando además de ese principio de equidad existe el precepto o mandato, el Derecho es derecho positivo, es decir, ley.

La positividad del Derecho depende, pues, del precepto o mandato: «Mais il y a bien difference entre le droit et la loy: l'vn n'emporte rien que l'equité, la loy emporte commandement» (167).

Ya hemos encontrado el hilo de enlace con el plano metafísico. Definir la «puissance» «en termes de droit», es asociar el poder con la equidad. Hacer mal no sería «puissance», sino «impuissance» (168). «Puissance» es poder, no de hecho, sino conforme a derecho, es decir, poder conforme a la equidad; la equidad se atempera a todo lo singular, al tiempo, al lugar y a las personas. En la esencia del concepto de «puissance» va también implícita esta idea de acomodación a la singularidad histórica. Por eso «puissance» es poder conforme a Derecho, pero no conforme a la ley. Hay gran diferencia del Derecho a la ley. «Puissance» es poder lícito, no poder legal. El Derecho es el supuesto de la «puissance» y, a su vez, la «puissance» es el supuesto de la ley. Lo que legitima el poder y le convierte en «puissance» no es el derecho positivo, la ley, sino el Ius, es decir, la equidad.

«Puissance» equivale, por consiguiente, a poder lícito en términos de Derecho.

* * *

La esencia del poder es el mando. «Puissance» implica siempre «commandement»: «Le mot de Potestas, en terme de

(167) Rep. I, VIII, 155.
(168) Rep. I, VIII, 156.

droit... signifie tousiours commandement» (169). El poder del Estado es poder de mandar; el Estado manda y los súbditos obedecen.

Mandato y obediencia son los términos envueltos en la idea del gobierno político (170). La armonía dentro del Estado nace de la obediencia, sin un mínimum de obediencia no hay armonía posible (171). Spinoza formulará más tarde el mismo principio en forma lapidaria: «Obedientia facit imperantem». El poder del Estado descansa en la obediencia de los súbditos (172). Cuando éstos no respetan los mandatos de aquél, el Estado se derrumba (173).

El poder de mandar, cuyo corolario es la obligación de obedecer, lleva anejo el honor, la dignidad: «On ne peut auoir commandement sans honneur» (174). «Puissance» implica, pues, autoridad, pero no a la inversa: «Combien qu'il y a plusieurs personnes publiques qui n'ont aucun commandement et toutesfois sont constituez en grande dignité» (175). Y a fin de esclarecer la distinción entre «auctoritas» y «potestas», cita Bodino el famoso ejemplo del Senado romano, que no tenía sino «dignité, autorité, conseil et non pas puissance... et... n'auoit aucune puissance de commander» (176).

El término correlativo del mando es la obediencia. El poder de mandar tiene que llevar implícito el poder de hacer cumplir los mandatos y de mantener la obediencia: «Celuy a commandement lequel a puissance publique de contraindre ceux qui ne veulent obeïr à ce qu'il enioint, ou qui contreuient à ses de-

(169) Rep. III, III, 402.
(170) Rep. I, III, 19.
(171) Rep. II, III, 280.
(172) Rep. II, I, 263.
(173) Rep. II, I, 343.
(174) Rep. III, III, 406.
(175) Rep., íd., íd., íd.
(176) Rep. III, I, 367.

fenses» (177). Sin la coacción, el poder de mandar sería ilusorio (178). El poder del Estado es, pues, autoridad, y, al mismo tiempo, un poder efectivo capaz de hacer cumplir sus mandatos.

* * *

El poder de mandar es esencialmente poder de dar ley, puesto que la ley no es sino «le commandement du souuerain, vsant de sa puissance (179). El fin de las leyes es la justicia, pero el fundamento de su positividad no es ese principio de justicia, sino el mandato del titular del poder público.

Para que el Ius se convierta en Lex hace falta un mandato, es decir, un acto de voluntad. La fuerza de obligar de las leyes, su positividad, depende del mandato o comisión (180).

El deber de obedecer es el corolario del poder de mandar. Nace el deber del mandato de la voluntad concreta del titular del poder público. El fin del Derecho positivo es mantener la amistad entre los hombres y realizar así la verdadera justicia natural por medio de la equidad. Justicia y equidad pertenecen al campo del deber ser que define la trayectoria del Estado bien ordenado. Para gobernar con equidad hace falta el poder de mandar, que no es, en el fondo, sino poder de dar y de ejecutar la ley, puesto que la ley es el mandato del titular del poder. La positividad de las normas jurídicas no depende, por consiguiente, de su contenido racional, sino de la voluntad del titular del poder. La fuerza obligatoria del derecho positivo nace del mandato: «pour faire entendre que les loix du Prince souuerain, ores qu'elles fussent fondées en bonnes et viues rai-

(177) Rep. III, V, 429.
(178) Rep. III, VII, 488.
(179) Rep. I, VIII, 155.
(180) Rep. III, V, 441.

sons, neatmoins qu'elles ne dependent que de sa pure et franche volonté» (181).

El Derecho positivo debe tener un contenido racional y su esfera está limitada por el tope transcendente del Derecho divino y el Derecho natural. Su validez depende de ese contenido racional. Una norma positiva cuyo fin no fuese realizar la justicia natural no sería Derecho, porque el Derecho implica equidad. Sólo las normas inspiradas en la equidad son Ius, es decir, Derecho válido. Pero en sí y por sí, estas normas no son todavía Derecho positivo. Su vigencia comienza cuando el titular del poder de mando las convierte en positivas por un acto de voluntad. El mandato convierte el Ius en Lex; sin él, el Derecho carece de fuerza obligatoria (182). Nos hallamos casi en la línea de Hobbes: «Auctoritas non veritas facit legem». Pero no hay que olvidar que Bodino jamás pierde el enlace con el plano transcendente.

* * *

«Puissance» es, pues, poder de mandar, es decir, poder lícito para convertir el Ius en Lex, el Derecho válido en Derecho vigente.

El concepto de «puissance» cierra el anillo del maravilloso sistema jurídico de Bodino. El Derecho es el supuesto de la «puissance» y la «puissance» es, a su vez, el supuesto de las normas positivas. El poder de mandar hace del Derecho válido, Derecho vigente. Por eso el poder de mandar está sujeto al Derecho válido, al Ius, pero no puede estar ligado al Derecho positivo, a la Lex. La conversión del Derecho válido en Derecho positivo exige actos permanentes de una voluntad concreta. Esta voluntad manda y hace cumplir lo mandado. En el manda-

(181) Rep. I, VIII, 133.
(182) Rep. III, V, 444.

to va implícita la pena o la amenaza para el que ose incumplirlo (183). El poder de mandar es, por su esencia misma, poder de ejecutar lo mandado (184).

Mandar no es ejercer una actividad sometida a normas positivas. Mandar no es juzgar, cuando el que juzga lo hace conforme a la ley, por delegación de la ley. El que manda, lo hace conforme al Ius, es decir, conforme a la equidad, pero no con sujeción a la ley (185).

El poder de mando es poder de convertir el Ius en Lex, el Derecho válido en Derecho vigente, en una palabra, es poder de decisión.

* * *

El poder de mandar puede ser público o particular (186). Nadie hay a quien la naturaleza otorgue el poder de mandar, si no es al padre «qui est la vraye image du grand Dieu souuerain» (187).

El poder público de mandar es de dos clases: «L'vne en souueraineté, qui est absoluë, infinie, et par desus les loix, les magistrats et les particuliers: l'autre est legitime, suiecte aux loix et au souuerain, qui est propre aux magistrats et à ceux qui ont puissance extraordinaire de commander» (188).

El poder de mandar se ejerce, pues, con carácter de absoluto e infinito o bien conforme a normas positivas. Todos aquellos que tienen poder de mando conforme a la ley son personas públicas (189).

El concepto de «puissance» es el eje del sistema jurídico de

(183) Rep. III, VII, 488.
(184) Rep. III, V, 330.
(185) Rep. III, V, 440.
(186) Rep. I, III, 19.
(187) Rep. I, IV, 29.
(188) Rep. III, V, 431.
(189) Rep. III, II, 372.

Bodino. Con su definición queda cerrado el cuadro de las perspectivas cardinales desde las cuales se contempla la maravillosa unidad de su pensamiento político. De un lado, el principio del «mínimum religioso» y la metafísica de la armonía universal; de otro, la necesidad ineludible de construir el Estado neutral y fuerte; por último, un sistema de categorías jurídicas construído en torno al concepto de «puissance». Desde estos cuatro puntos cardinales vamos a intentar definir lo que hay de más sutil y eficaz en su pensamiento político, la soberanía, que a partir de Bodino va a constituir la esencia misma del Estado moderno.

Capítulo V

SOBERANIA

Soberano es el que decide por sí, con carácter permanente y universal, la antinomia entre el ser y el deber ser.

El Estado bien ordenado se gobierna con equidad y prudencia. «Droit gouuernement» es gobierno conforme al Ius, es decir, gobierno con equidad. El gobierno con equidad exige un poder de mando. El poder de mando es público o particular y el primero puede ejercerse con soberanía o bien de un modo legítimo. El poder de mandar con soberanía es absoluto e infinito, el poder legítimo de mandar está sujeto a las leyes, es un poder legal (190).

El poder de mando del Estado bien ordenado es poder de mandar con soberanía. La materia no es nada sin la forma. Los elementos que integran el Estado, hombres, ciudades, dominio común, amigos y enemigos comunes, son la materia. Pero

(190) Rep. III, V, 431.

la materia en sí sólo es una posibilidad, como la madera sólo lleva en sí misma la posibilidad de convertirse en una nave.

Sin la forma, la materia no pasa del poder ser al ser. Sin la quilla, la popa, la proa, la madera no tiene forma de nave, y del mismo modo «la République sans puissance souueraine qui vnit tous les membres et parties d'icelle, et tous les mesnages et colleges en vn corps, n'est plus République» (191).

El poder de mandar con soberanía es esencial al Estado. Para que el Estado exista no basta la materia, es precisa la forma. Y la forma que convierte el poder ser de la materia en el ser del Estado es el poder soberano. Nada importa la cantidad de materia, que sin la forma no pasa de ser mera posibilidad. Bastan tres familias para constituír el Estado cuando el poder soberano existe (192). Pero sin él, no hay Estado: «Ce n'est pas la ville n'y les personnes qui sont la cité, mais l'union d'vn peuple sous vne seigneurie souueraine, encores qu'il n'y est que trois mesnages» (193).

El poder soberano es, pues, el eje del Estado. Es el término que une la materia y hace de los dispersos elementos que componen el Estado —individuos, familias, corporaciones, colegios— «vn corps parfait de république», es decir, una comunidad (194).

La idea de la soberanía se convierte desde este momento en el tema central del pensamiento político. Bodino proclama la necesidad de definir la soberanía, cosa que ningún jurisconsulto ni filósofo ha hecho, «iaçoit que c'est le point principal, et le plus necessaire d'estre entendu au traitté de la République» (195).

Mandar y obedecer son términos antagónicos. El que manda no puede obedecer y el que obedece no puede mandar. Man-

---

(191) Rep. I, II, 12.
(192) Rep. I, II, 13.
(193) Id., íd., íd., íd.
(194) Rep. I, II, 14.
(195) Rep. I, VIII, 122.

dar cualifica, el poder de mandar excluye el deber de obedecer (196). Ambos términos son irreductibles (197). Al Soberano y sólo a él toca mandar (198).

Soberanía es poder supremo de mandar y el poder de mandar es poder de dar ley. La ley no es sino el mandato del Soberano que hace uso de su poder. El poder de dar ley reside en el poder supremo de mandar. Las leyes, que son esencialmente públicas y comunes, dependen del Soberano (199); el Soberano es la fuente del mando y en sus manos reside el poder de dar ley.

La esencia de la soberanía estriba en mandar, es decir, en dar ley, y la esencia de la ley es el mandato. La ley es ley porque el Soberano quiere. La vigencia de la ley depende de la voluntad del Soberano. La fuerza de las leyes reside en la sanción (200).

Soberanía es poder de mandar, mandar es poder de dar ley, la sanción es la fuerza de la ley. Sobranía es, pues, poder de sancionar las leyes.

Como mandar y obedecer son términos antagónicos, el poder de mandar excluye el deber de obedecer. El Soberano no puede estar sujeto a las leyes. Sería una contradicción pensar que el que manda queda ligado a sus mandatos; no está siquiera en la voluntad del Soberano quedar obligado él mismo (201). Mandar supone siempre dos términos: uno que manda y otro que obedece; mandarse a sí mismo es una contradicción (202). El Soberano manda a los demás, no se manda a sí mismo. Soberanía es poder de mandar a los que tienen el deber de obedecer, pero no de mandarse a sí mismo: «On peut bien receuoir loy d'autruy, mais il est impossible par nature de se donner loy,

(196) Rep. I, X, 211-2.
(197) Rep. I, X, 214.
(198) Rep. I, X, 212.
(199) Rep. I, II, 17.
(200) Rep. I, X, 220.
(201) Rep. I, VIII, 132.
(202) Rep. íd., íd., íd.

non plus que commander à soy mesme chose qui depende de sa volonté» (203).

Obedecer y mandar son términos antitéticos. El que obedece no puede mandar. La vigencia de las leyes nace del poder de mando, no del consentimiento de sus destinatarios (204). Sin un mínimum de obediencia no hay mando posible, pero en términos de Derecho el poder de mandar no depende del consentimiento de los que reciben la ley.

El poder de dar la ley implica, pues, por su misma esencia, el de derogarla. El Soberano es *legibus solutus* y puede derogar las leyes.

La regla del gobierno político es la equidad y su esencia estriba en la acomodación al tiempo, al lugar y a las personas. El piloto maneja el timón con discreción para que la nave no perezca. El timonel que maneja la nave del Estado tiene la ley en su mano para cambiarla y corregirla a su arbitrio (205). Como el Soberano tiene el deber de gobernar con equidad y prudencia, necesita tener en sus manos un instrumento flexible capaz de atemperarse a la singularidad histórica. Por eso la apreciación de la justicia de una ley queda a merced del Soberano (206).

El poder supremo de mandar es poder de dar ley y de derogarla, y este poder implica también el de declararla y corregirla cuando así lo exijan las circunstancias singulares de lugar, tiempo y persona (207).

* * *

La esencia de la soberanía se resume, por decirlo así, en este poder de dar ley. Decir que este poder es absoluto signi-

---

(203) Id., íd., íd., íd.
(204) Rep. I, VIII, 142.
(205) Rep. íd., íd., íd.
(206) Rep. I, VIII, 134.
(207) Rep. I, X, 223.

fica que el Soberano no está sujeto a las leyes. El término mandar tiene aquí un valor absoluto: Soberano es el que no puede ser mandado por nadie y puede mandar a todos (208). El que manda no puede ser mandado por nadie, o lo que es igual, el que da la ley no puede recibirla de nadie.

El poder de mandar no es, por consiguiente, una actividad normada por el Derecho positivo, cuya única fuente es el poder de mando del Soberano. El poder de mandar no es, pues, una competencia reglada y delimitada por una norma positiva. El que manda no ejerce una competencia, sino un poder absoluto, ilimitado. El concepto de ilimitación es precisamente el contrapunto de la idea de competencia. Toda competencia es, por su naturaleza misma, limitada. El poder de mandar envuelve en sí ese carácter supremo, ilimitado, absoluto. La soberanía no es una competencia, es poder absoluto de mandar, o sea, poder no sujeto al Derecho positivo.

En este poder absoluto de dar y derogar las leyes están incluídos todos los demás atributos del Soberano, que nuestro publicista denomina «droits et marques de souueraineté» (209).

Dar la ley es el término general que contiene todos los derechos del Soberano. En primer lugar, la facultad de declarar la guerra y firmar la paz, que nuestro publicista considera como uno de los atributos más importantes de la soberanía (210). No existe un poder de mando superior al del Estado, y donde el poder de mandar acaba, comienza la fuerza. Dentro del Estado no es posible la contienda, sólo el coloquio, porque la soberanía excluye toda colisión armada. El poder supremo de mandar dirime todas las contiendas en términos de derecho. Pero cuando no hay superior que mande, la fuerza se reputa justa. El recurso a la fuerza sólo puede estar en manos del Soberano.

---

(208) Rep. II, II, 270.
(209) Rep. I, X, 223-4
(210) Rep. I, X, 224.

El poder de mandar es también poder de juzgar y como aquél no está sujeto a las leyes, el que manda juzga conforme a la equidad, no conforme al Derecho positivo. Las sentencias del Soberano son siempre «decreta», no «judicium», porque el poder supremo de mandar no está sujeto a la ley (211).

El que puede juzgar conforme a la equidad, puede también lícitamente eximir de la pena impuesta con arreglo a la ley. La facultad de indultar queda implícita en el poder supremo de juzgar (212).

Mandar es también poder de delimitar y señalar competencias. El Soberano es la fuente de toda competencia. Si el poder de éste ha sido establecido por Dios, del suyo dependen todos los demás poderes. El poder supremo de mandar es el fundamento de todos los poderes que caen en la órbita del Estado (213). Al poder soberano incumbe trazar el ámbito de los poderes legales de mando. La confirmación y provisión de magistrados y oficiales es uno de los atributos que integran el poder de mando (214).

El que puede dar ley tiene también en sus manos el poder de «mettre sur les suiects tailles et imposts» (215) y el determinar el valor y título del dinero. Al Soberano toca exclusivamente fijar el peso, la medida, la ley y el precio de la moneda. El dinero es creación del Estado y la determinación de su valor está también envuelta en el poder de dar ley (216).

Bodino señala, por último, el derecho de tomar a los súbditos el juramento de fidelidad: «Qui sont les vrayes marques

(211) Rep. III, V, 440.
(212) Rep. I, X, 236.
(213) Rep. I, X, 231.
(214) Rep. I, X, 231.
(215) Rep. I, X, 244.
(216) Rep. I, X, 243-4.

de souuraineté, comprises sous la puissance de donner la loy à tous en general et à chacun en particulier, et ne la receuoir que de Dieu» (217).

* * *

La soberanía está, pues, integrada por un núcleo de derechos o atributos. Pero lo decisivo en la construcción de Bodino no es la enumeración de estos atributos, sino la afirmación de que todos ellos están contenidos en el poder de dar ley. Bodino opera con un concepto absoluto del poder de mandar. El poder de mandar no se construye como una pluralidad de poderes. La categoría de pluralidad es inaplicable a la soberanía, hay que operar con las de unidad y totalidad. Pluralidad de poderes equivaldría a pluralidad de competencias y la soberanía no es mero núcleo o agregación de competencias. El resultado de sumar todos los atributos que integran el poder soberano no es la soberanía. Soberanía no es suma de competencias, es algo más, es poder de mandar a todos sin excepción. El término «puissance» es absoluto, o lo que es igual, no es relativo. No es producto de la adición de una serie de poderes relativos, de simples competencias. Los derechos de la soberanía integran la soberanía, pero su esencia sólo se capta con la categoría de unidad. Bodino opera con dos ideas de unidad: la unidad de Dios y la unidad matemática. Ambas unidades simbolizan la de la soberanía. La unidad es simple y lo simple carece de partes, lo que carece de partes es indivisible. Cabe descomponer una suma en la serie de sumandos que la integran, pero soberanía es poder de mandar y no adición de múltiples competencias. Por eso no se puede descomponer en sus elementos. Bodino formula aquí un principio que se incorpora para siempre al pensamiento político de Occidente, la unidad e indivisibilidad de la soberanía.

---

(217) Rep. I, X, 223-4.

El poder soberano es uno e indivisible, como lo son Dios y la unidad matemática (218). La soberanía es forma que une, y como tal forma, es indivisible. Así como la corona pierde su nombre cuando se abre o se la arranca un florón, así también «la maiesté souueraine perd sa grandeur si on y fait ouuerture, pour empieter quelque endroit d'icelle» (219). Los derechos de la soberanía no se pueden compartir entre el Soberano y los súbditos. Sólo cabe compartir lo que se puede descomponer, no aquello que es por naturaleza indivisible. Como la soberanía no es mera adición de competencias, el Soberano podría otorgar alguno de los derechos o facultades que la integran, pero correría el riesgo de perder la soberanía «car c'est le degré pour monter à la souueraineté» (220).

La esencia de la soberanía consiste, pues, en el poder de dar ley. El Soberano da ley y no la recibe de nadie, he ahí el criterio que define la soberanía.

Una instancia que puede mandar sin ser mandada por nadie es soberana. Nada importa el número de los que puedan ser mandados, ya que la extensión del territorio y el número mayor o menor de los destinatarios de la ley no afectan a la soberanía (221). Por el contrario, un poder de mando sometido a la ley de otro, bien sea de hecho o de derecho, no es soberano (222). Ni es soberana una instancia sometida a jurisdicción ajena, ya que la jurisdicción es consecuencia del poder de mando y el que puede juzgar puede imponer penas, corregir las leyes y anular las sentencias (223). Con lo cual queda también esclarecido que contra el poder soberano no cabe recurso ni apelación (224).

---

(218) Rep. II, II, 271-2.
(219) Rep. I, X, 214-5.
(220) Rep. I, X, 235.
(221) Rep. I, IX, 206.
(222) Rep. I, X, 214.
(223) Rep. I, X, 214.
(224) Rep. I, X, 236.

El poder de mando excluye, por esencia, otro poder de mando igual o mayor. La soberanía es, pues, poder exclusivo, lo mismo que Dios es incompatible con otro Dios. Dos instancias soberanas se excluyen mutuamente por definición (225).

Pero la soberanía tiene también una escala de jerarquías y su grado es mayor o menor, bajo el supuesto de que el poder supremo de mando exista siempre en su integridad. Nuestro publicista distingue hasta seis grados «des moindres aux plus grands, outre celui qui est absolument souuerain et qui ne tient de Prince, ni de seigneur, ni de protecteur» (226). Estos grados implican mayores o menores prerrogativas, pero en todos existe incólume el poder de dar ley y de no recibirla de nadie. En ese poder de mandar se resume la esencia de la soberanía, todo lo demás puede añadir más o menos lustre y jerarquía, pero no afecta a su sustancia. Esa sustancia es intangible, de lo demás cabe y aun puede ser conveniente prescindir «car d'autant que la puissance souueraine est moindre (reserué les vrayes marques de la maiesté) d'autant elle est plus asseuree» (227).

* * *

Unidad e indivisibilidad son las categorías que integran la ontología del Estado de Bodino. La soberanía es sustancia, no función. Esto equivale a decir, que si bien la soberanía está integrada por una pluralidad de funciones, la suma de éstas no agota la soberanía, su esencia permanece intacta e inaccesible.

La soberanía constituye la esencia del Estado, la forma que convierte el poder ser de la simple materia —los hombres, las cosas comunes— en el ser de la comunidad. La soberanía es la forma aristotélica que integra y une, forma creadora de la

(225) Rep. I, X, 219.
(226) Rep. I, IX, 162-3.
(227) Rep. IV, VI, 632.

comunidad. Sin el poder soberano, el Estado es mera posibilidad, con él se convierte en realidad. La soberanía es la esencia misma del Estado, la energía que convierte el Estado en realidad. El ser del Estado nace cuando la forma —la soberanía— viene a formar la materia. La realidad del Estado es, pues, la materia que la integra formada por la soberanía. El Estado deja de ser, vuelve a ser materia —simple poder ser— cuando la soberanía desaparece. El ser del Estado nace y muere con la soberanía (228). El Estado es, tiene realidad, mientras el poder soberano actúa. Cuando deja de actuar se convierte en materia amorfa, en anarquía (229).

Por eso el poder soberano es poder permanente de acomodación a la singularidad histórica. Permanente quiere decir que su afirmación es posible continuamente.

Esta idea de permanencia es el contrapunto de la de excepción. El poder soberano no actúa solo en los momentos de excepción. Actúa siempre, porque el estado de excepción es, valga la paradoja, estado permanente. La excepción, es decir. lo singular, se presenta de modo constante, el poder soberano tiene que atender de modo permanente a lo singular. Soberanía es, pues, poder permanente de mandar.

* * *

Las categorías de unidad e indivisibilidad llevan implícitas el corolario de que la soberanía sólo puede tener un titular único y permanente: «Car si la souueraineté est chose indiuisible... comment pourroit-elle se despartir à vn prince, et aux seigneurs. et au peuple en vn mesme temps?» (230). No cabe imaginar siquiera que los derechos de la soberanía puedan ser distribuidos entre varias instancias. El poder soberano no es susceptible

(228) Rep. IV, I, 504-5.
(229) Rep. IV, I, 508.
(230) Rep. II, I, 254-5.

de disgregación en una pluralidad de poderes. La colisión entre los titulares de estos poderes sería inevitable y tendría que ser resuelta por las armas, hasta que la soberanía fuese a recaer en un titular único (231).

La soberanía está, pues, esencialmente ligada a un titular permanente e históricamente concreto, que atempera la justicia a la singularidad de tiempo, lugar y persona.

Tan íntimamente ligados están ambos términos —la soberanía y su titular o soporte—, que el cambio del titular acarrea el cambio de la forma del Estado.

La soberanía es la forma que conviene el Estado en ser; las formas del Estado dependen del titular de la soberanía (232). Sólo hay tres titulares posibles de la soberanía: un hombre y la menor o la mayor parte de los hombres que integran la comunidad. Apoyado en este principio y frente a los criterios tradicionales que distinguen mayor o menor número de formas del Estado, Bodino distingue tres formas: monarquía, aristocracia y democracia (233). Hay, pues, tres tipos posibles de Estado por razón del número de hombres que sean titulares del poder soberano. Y en estos tres tipos diversos caben distintos modos de gobernar, ya que el gobierno puede ser legítimo, señorial o tiránico (234). Estado y gobierno: «Il y a bien difference de l'estat, et du gouuernement; qui est vne reigle de police qui n'a point esté touchee de personne» (235). El titular de la soberanía está tan íntimamente unido al Estado, que su carácter determina la norma del mismo. El gobierno es, por el contrario, regla de policía, modo de administración.

En la monarquía, el poder soberano reside en uno solo, en la aristocracia la menor parte del pueblo —menos de la mitad— tienen la soberanía «en corps», es decir, indivisa (236):

---

(231) Rep. II, I, 266.
(232) Rep. I, X, 251.
(233) Rep. II, I, 252, y II, I, 254.
(234) Rep. II, III, 284, y II, II, 273.
(235) Rep. II, II, 272-3.
(236) Rep. II, I, 252.



en la democracia, el pueblo entero o la mayor parte «en corps», tiene en sus manos el poder soberano (237).

Sin la soberanía, el Estado no tiene realidad y aquélla no se puede concebir sin un titular concreto que sea su soporte permanente. La soberanía aparece unida, no a una persona abstracta o fingida, sino a un soporte concreto, porque la soberanía es poder permanente de mandar, es decir, de atemperar la justicia a la singularidad histórica, y mandar no es función de un ente abstracto, sino actuación concreta de una voluntad o de una pluralidad de voluntades «en corps», es decir, de una unidad de voluntades humanas. El Estado se convierte en realidad gracias a la soberanía, forma creadora, y la soberanía está vinculada necesariamente a un titular concreto. Cuando el titular cambia, cambia la forma del Estado, es decir, el Estado mismo (238).

* * *

De las categorías de unidad e indivisibilidad se derivan las categorías negativas de incesibilidad, inalienabilidad e imprescriptibilidad: «Et par mesme raison, tous sont d'accord que les droits Royaux sont incessibles, inalienables, et qui ne peuuent par aucun traict de temps estre prescrits» (239).

La sustancia de la soberanía no se puede ceder, enajenar, ni está sujeta a prescripción. El Soberano está siempre exceptuado en términos de derecho (240). Cualquiera que sea el poder que el Soberano delegue o transmita, siempre la sustancia queda intacta. El poder de mandar queda siempre en reserva. Tampoco cabe comprometer la soberanía en una alianza exterior, puesto que «en quelque sorte d'alliance que ce soit, tousiours la

(237) Rep. íd., íd., íd., y II, VII, 332.
(238) Rep. IV, I, 504-5.
(239) Rep. I, X, 215.
(240) Rep. I, VIII, 122.

souueraineté de part et d'autre est reseruee» (241). Cuando, por el contrario, la soberanía no se reserva y los partidarios de una liga acuerdan someterse al mismo poder soberano, entonces «ce-n'est qu'un estat, une Republique, une seigneurie» lo que nace de la unión (242).

Una serie de categorías jurídicas vienen a dar consistencia a estos principios.

Soberanía es poder de mandar por sí, ya que «celui qui n'a rien que par souffrance, n'a rien» (243). Sólo manda por sí el que tiene la propiedad y la posesión del mando. El propietario y poseedor de la soberanía manda en nombre propio. El que no es propietario ni poseedor, cualquiera que sea su título, no manda en nombre propio «car en quelque sorte que ce soit, il est bien certain en termes de droit, que le maistre est reputé faire, ce qu'il a chargé son procureur de faire» (244). Sólo el Soberano ejerce el poder en nombre propio, «c'est tousiours le Roy qui parle, et qui commande» (245), los demás lo ejercen en nombre de aquél.

Soberanía es poder de mandar en nombre propio. No manda en nombre propio el que sólo tiene el depósito y la guarda de la soberanía. Las figuras jurídicas de la propiedad y de la posesión aparecen aquí contrapuestas a las de depósito, guarda y arrendamiento (246). El Soberano tiene la soberanía en sus manos (247) o, lo que es igual, es propietario y poseedor de ella. Cabe tener la soberanía con otros títulos, pero el soporte de esos títulos no es soberano, sigue siendo súbdito. El propietario es soberano, el depositario súbdito: «L'vn est Prince, l'autre est suiect: l'vn est seigneur, l'autre est seruiteur: l'vn

(241) Rep. I, VII, 109.
(242) Rep. I, VII, 115.
(243) Rep. II, I, 260.
(244) Rep. I, VIII, 125.
(245) Rep. I, VIII, 126.
(246) Rep. I, VIII, 125.
(247) Rep. I, X, 251, y II, II, 270.

est proprietaire, et saisi de la souueraineté, l'autre n'est ni proprietaire, ni possesseur d'icelle, et ne tient rien qu'en depost» (248). El propietario tiene sobre la cosa un poder absoluto y perpetuo, los demás sólo tienen un poder relativo. El poder del titular de la soberanía es también absoluto y perpetuo. Sin esa condición de perpetuidad la soberanía sería limitada, «or la souueraineté n'est limitee, ni en puissance, ni en charge, ni à certain temps» (249).

La propiedad de una cosa no se pierde cuando se entrega a otro en depósito o arrendamiento, así el poder soberano tampoco se pierde cuando se da a otro poder de juzgar o de mandar por tiempo limitado o sin especificar plazo: «Car tout ainsi que ceux qui accommodent autruy de leur biens, en demeurent tousiours seigneurs, et possesseurs: ainsi est-il de ceux-là qui donnent puissance, et autorité de iuger, ou commander: soit à certain temps et limité, soit tant et si long temps qu'il leur plaira, ils demeurent neantmoins saisis de la puissance et iurisdiction, que les autres exercent par forme de prest ou de precaire» (250). Como la soberanía está ligada a su titular o soporte, poder perpetuo quiere decir, en la monarquía, poder vitalicio (251).

La donación de la cosa implica la pérdida de la propiedad, La verdadera donación es pura y simple, o sea, sin condición alguna. Cuando la soberanía se dona pura y simplemente, sin cargas ni condiciones, pasa a ser propiedad del nuevo titular (252). Pero si se entrega con cargas o condiciones, el que la recibe no es soberano (253).

(248) Rep. I, VIII, 125.
(249) Rep. íd, íd., 124.
(250) Rep. I, VIII, 122.
(251) Id., íd., íd., 126.
(252) Id., íd., íd., 127.
(253) Id., íd., íd., 128. A través de este argumento de la donación se vislumbra el propósito de Bodino de fundamentar su actitud polémica

El ejercicio del poder de mando en nombre de otro es siempre una competencia. El poder soberano es uno e indivisible, su sustancia no puede ser compartida entre el Soberano y los súbditos. Pero dejando a salvo esta sustancia intangible, la soberanía está integrada por una pluralidad de funciones, cuyo ejercicio puede el Soberano delegar en otros. Este ejercicio del poder de mando, cualquiera que sea el título originario, es, por necesidad, una competencia, es decir, una facultad limitada, normada más o menos concretamente, pero, desde luego, sujeta jurídicamente al poder soberano.

Nada importa el tiempo o la amplitud del poder concedido. Soberanía es poder de mandar en nombre propio, y el que manda en nombre de otro no es soberano, por muy amplio que sea el ámbito de su poder: «Soit donc par commision, ou par institution, ou par delegation, qu'on exerce la puissance d'autruy un certain temps, ou à perpetuité, celuy qui exerce ceste puissance n'est point souuerain» (254).

El término poder se relativiza, equivale a ejercicio de una competencia. El carácter y el ámbito de la competencia dependen del título originario. La institución da origen al magistrado. la delegación al delegado, la comisión al comisario.

Bodino acaba de crear una serie de categorías de Derecho público. El término genérico es el de persona pública, que se distingue de la particular por el cargo público (255). Las categorías principales son las de oficial y comisario (256), que cuando tiene poder de mando se denominan magistrados (257).

El poder de todas las personas públicas que dependen del

---

frente a la teoría del contrato como base de la soberanía del Príncipe. El Príncipe que recibiese del pueblo el poder soberano condicionado por virtud de un contrato, no sería propietario y, por consiguiente, tampoco sería titular de la soberanía.

(254) Rep. I, VIII, 127-8.
(255) Rep. III, II, 376.
(256) Rep. íd., íd., 372.
(257) Rep. III, III, 405.

Estado está encuadrado en una competencia. El poder limitado del oficial nace de la ley y su cargo es ordinario (258). El del comisario nace de la simple comisión y su cargo es extraordinario (259). La competencia del oficial tiene mayor autoridad y extensión que la del comisario (260). Como el título de creación del oficio es la ley, sólo se puede suprimir por edicto o ley contraria (261). La comisión, por el contrario, se puede revocar en cualquier momento (262). El poder del oficial se puede equiparar al de una cosa que se tiene en calidad de préstamo y el del comisario en calidad de precario (263).

En el cuadro de oficiales y comisarios entran todos los que ejercen el poder en nombre de otro. Todos, sin excepción, desde los magistrados soberanos, lugartenientes, gobernadores, regentes, dictadores, hasta el último comisario, ejercen una competencia, están sometidos a la ley, es decir, al poder de mando del Soberano (264).

Soberano es sólo aquel que puede dar ley a todos y no recibirla de nadie, el que manda por sí y en nombre propio. Si soberanía no es competencia, el ejercicio de una competencia no es ejercicio del poder soberano.

* * *

Soberanía es poder de mandar con carácter universal. El poder de mandar es poder de dar ley a todos en general y a cada uno en particular. De la soberanía nace el deber de obediencia de los súbditos, obediencia a la ley y obediencia a la

(258) Rep. III, II, 372.
(259) Rep. III, II, 372.
(260) Id., íd., íd., 388.
(261) Id., íd., íd., 387.
(262) Id., íd., íd., 377.
(263) Id., íd., íd., 378.
(264) Rep. I, VIII, 125; II, III, 284; I, VIII, 124 y 127-8.

fuente de la ley. Implica lo primero, obligación de respetar las normas de Derecho positivo; lo segundo, que la exención de estas normas no desliga del deber de obedecer al Soberano: «En quelque sorte que ce soit, le suiect, qui est exempté de la puissance des loix, demeure tousiours en la suiection et obeissance de ceux qui ont la souuerainetě» (265).

Alcanza el poder de mando a todos en general y a cada uno en particular. El Soberano es señor de todos y de todo, de los hombres y de las cosas, de lo público y de lo privado. Es señor del dominio público, usuario, pero no propietario (266). También es señor de todos los bienes que se encuentran en la órbita del Estado, señor, no dueño, porque la propiedad es de los particulares. Tiene el Soberano la «droite seigneurie et iustice souueraine» (267).

El poder del Soberano es «imperium» no «dominium», y Bodino no se olvida de citar en este punto la famosa frase de Séneca: «Ad reges potestas omnium pertinet, ad singulos proprietas... Omnias Rex imperio possidet, singulis dominio» (268).

* * *

Con este principio de universalidad queda integrada la soberanía como poder absoluto de mandar por sí, con carácter permanente y universal. En tan concisos términos se define su estructura, los elementos que la integran y su esencia, pero no se precisa su sentido. ¿Qué sentido tiene la soberanía como poder supremo de mandar?

El poder soberano es la instancia que convierte el Derecho válido en Derecho vigente. Poder supremo de mandar es

(265) Rep. I, VIIJ, 131.
(266) Rep. I, IX, 182.
(267) Id., íd., íd., íd.
(268) Rep. I, VIII, 157.

poder lícito de convertir el Ius en Lex. El principio de licitud está implícito en la idea del mando. El problema de cuál sea el sentido de la soberanía desemboca en esta pregunta, que nos enlaza de nuevo con el plano transcendente: ¿Cuál es el ámbito lícito del poder soberano? Y la respuesta se puede concretar así: el poder soberano es poder de decidir la antinomia entre el ser y el deber ser.

* * *

El poder de mandar excluye el deber de obedecer. Más allá del poder soberano no hay otro poder de mandar superior. Pero ambos términos, mandar y obedecer, han sido instituidos por Dios (269); sólo se puede mandar y obedecer con reserva de la majestad y soberanía de Dios (270). Contra la ley de Dios no cabe mandar, porque el poder deja de ser poder y el mando deja de ser mando. Ningún principio o fundamento racional puede legitimar un mandato contra la ley de Dios, puesto que «quelle raison peut-on auoir de contreuenir à la loy de Dieu?» (271). El deber de obediencia cesa frente a una norma positiva que infrinja la ley divina. Mandar contra la ley de Dios es ilícito, desobedecer tal mandato se convierte en lícito (272). Sólo el que tiene en sus manos la ley puede dispensar de ella y ninguna instancia humana puede dispensar al Soberano de la ley de Dios, ni puede él mismo eximir a nadie de su cumplimiento (273). Ninguna instancia humana puede exigir cuenta al Soberano de este deber ineludible de obedecer las leyes de Dios. Sólo ante su soberana majestad responde (274).

(269) Rep. I, VIII, 151-2.
(270) Id., íd., íd., 152-3.
(271) Id., íd., íd., 150.
(272) Rep. II, V, 306-7.
(273) Rep. I, X, 240.
(274) Rep. I, VIII, 150.

Fuera de la órbita humana, en un mundo transcendente, están también las leyes naturales (275). Mandar contra las leyes naturales no es soberanía, sino tiranía (276). Tirano es el que infringe las leyes naturales y también el que por medios injustos se apodera de la soberanía (277). Es la distinción clásica entre el tirano en cuanto al título y en cuanto al ejercicio del poder. Para nuestro publicista, el verdadero tirano es el segundo. El que ha adquirido el poder por la fuerza es soberano «en matiere d'estat», lo mismo que la posesión violenta es posesión, aunque sea contra la ley (278). El título es susceptible de legitimación, el ejercicio tiene que ser legítimo. La posesión se convierte en propiedad mediante la prescripción, de igual modo, el poder originariamente ilegítimo legitima su título al prescribir en el término de cien años (279). Pero el ejercicio del poder tiene que ser legítimo, es decir, conforme a las leyes divinas y naturales. Bodino contrapone en un retrato magnífico el Soberano legítimo y el tirano (280).

(275) Id., íd., íd., íd.
(276) Rep. II, II, 273.
(277) Id., íd., íd., 274.
(278) Rep. I, VIII, 126.
(279) Rep. II, V, 299.
(280) «Or la plus noble differance du roy et du tyras est, que le roy se conforme aux loi de nature: et le tyran les foule aux pieds: l'un entretient la pieté, la iustice et la foy: l'autre n'a ni Dieu, no foy, ni loy: l'vn fait tout ce qu'il pense seruir au bien public, et tuition des sujects: l'autre ne fait rien que pour son proffit particulier, vengeance, ou plaisir: l'un s'efforce d'enrichir ses suiects par tous les moyens dont il se peut aduiser: l'autre ne bastit sa maison que de la ruine d'iceux: l'vn venge les inures du public, et pardonne les siennes: l'autre venge cruellement ses iniures et pardonne celles d'autruy: l'vn espargne l'honneur des femmes pudiques: l'utre triomphe de leur honte: l'vn prend plaisir d'estre aduerti en toute liberté, et sagement repris quand il a failli: l'autre n'a rien plus à contre coeur, que l'homme graue, libre et vertueux, l'vn s'efforce de maintenir les suiects en paix et vnion: l'autre y met tousiours division, pour les ruiner les vns par les autres..., etc.». Rep. II, IV, 289-90-91.

La distinción entre la cosa pública y la cosa privada es de institución divina y ambas se condicionan mutuamente «car il n'y a pas de chose publique, s'il n'y a quelque chose de propre» (281). El derecho de la propiedad y el de la familia es de Derecho natural (282). Apoderarse del bien de otro sería «impuissance, foiblesse et lascheté de coeur» (283).

La naturaleza ha dado a los hombres la prudencia de mandar. Mandar es función de hombres, no de mujeres, la gineocracia es contraria a las leyes naturales; la ley Sálica, que cierra a las mujeres el acceso al Poder, descansa en la ley natural (284).

Las leyes divinas y naturales constituyen un tope absoluto impuesto al ejercicio del poder soberano. El poder de mandar no es sino el poder de derogar el derecho ordinario; al rebasar ese marco y violar las normas transcendentes, el Soberano comete crimen de lesa majestad divina y hace guerra contra Dios: «sous la grandeur duquel tous les Monarques du monde doyuent faire ioug, et baisser la teste en toute crainte, et reuerence» (285).

Poder soberano de mandar no es, ni más ni menos, que poder de dar ley, su ejercicio no está encerrado en el ámbito estrecho de una competencia. Las leyes del Soberano contienen o no un principio de Derecho natural. Las primeras «touchent à l'honneur», es decir, «à ce qui est honneste de droit naturel». Estas normas positivas son verdaderas leyes naturales y el Soberano se limita a publicarlas. Cuando las normas positivas no afectan a lo que es «honneste de droit naturel», sino que afectan simplemente al «proffit», el Soberano puede derogarlas, con tal de que el beneficio de la derogación sea públi-

(281) Rep. I, II, 14 y 15. El argumento va dirigido contra Platón.
(282) Rep. I, II, 14-15.
(283) Rep. I, VIII, 156.
(284) Rep. VI, V, 1000.
(285) Rep. I, VIII, 133.

co y el perjuicio privado (286). Es la afirmación categórica del primado de lo público sobre lo privado.

El Soberano es la única instancia que puede estimar la justicia de una ley. El Soberano, guiado por la equidad y la prudencia, mide la justicia de las leyes y las atempera a la singularidad histórica. El súbdito jamás podría basar en la equidad el derecho a desobedecer un mandato del Soberano «car la loy qui défend est plus forte que l'équité apparente» (287).

Ninguna norma humana tiene el rango de esas normas transcendentes, pero las normas de Derecho positivo forman una escala de jerarquías. Hay, en primer lugar, un grupo de normas que conciernen al Estado y al establecimiento del mismo, que nuestro publicista denomina «loix fondementales» y «loix royales». Estas leyes, que podríamos tal vez llamar constitucionales, son, en principio, intangibles (288), pero si el Soberano las viola, el magistrado no puede incumplir sus mandatos, porque sólo es lícito desobedecer a las normas que infringen las leyes divinas o naturales. La infracción de una norma humana, cualquiera que sea su naturaleza, no hace ilegítimo el mandato del Soberano, pero sí puede resultar peligroso atentar contra esas leyes que conciernen al Estado.

El Soberano no queda obligado a sus propias leyes, pero sí a sus promesas. Hay algo que obliga más que el juramento, es la propia palabra del Soberano, que debe ser como un oráculo «qui perd sa dignité, quand on a si mauuaise opinion de luy, qu'il n'est pas creu s'il ne iure, ou qui n'est pas subiect à sa promesse, si on ne luy donne de l'argent» (289).

La ley no obliga, el contrato sí, pero el poder soberano mide la justicia de la ley y del contrato, y cuando esta justi-

(286) Id., íd., íd., 151-2.
(287) Rep. I, VIII, 152.
(288) Id., íd., íd., 137.
(289) Rep. I, VIII, 134.

cia cesa, la obligación se extingue (290). La palabra del Soberano le obliga; por eso el poder soberano está sujeto a los pactos justos y razonables en cuyo cumplimiento tengan interés los particulares (291).

En el carácter sagrado de la palabra del Soberano descansa la doctrina del Derecho de gentes. El Derecho de gentes está integrado por normas comunes a los demás pueblos y sancionadas por su consentimiento (292). Cuando estas normas son inicuas, el Soberano debe derogarlas (293). El Estado descansa en la justicia y la justicia en la fe, por eso el Soberano debe guardar la fe jurada en todo aquello que no sea injusto (294). La fe afecta al honor de Dios y al del Estado y nada importa si el que la recibe es o no merecedor de ella (295).

Este principio de que el Soberano debe guardar la fe jurada lleva a Bodino a proclamar los peligros que encierra la cláusula *Rebus sic stantibus* y el confundir los tratados internacionales con los contratos entre particulares (296).

Apoyado en el mismo principio, construye nuestro publicista la teoría de los tratados internacionales (297), cuya vigencia descansa en la palabra y en la fe del Soberano: «Il n'y a pas de seureté en tous ces serments, si le Prince est desloyal: et s'il est entier, sa parole simple lui doit estre vne loy, et sa foy vn oracle, et se doit faire serment du Dieu eternel» (298).

Más allá del poder del Soberano sólo está Dios. Ninguna instancia humana puede exigir al Soberano cuenta de sus pro-

(290) Id., íd., íd., 135.
(291) Rep. I, VIII, 134.
(292) Rep. III, IV, 415.
(293) Rep. I, VIII, 161.
(294) Rep. V, VI, 801.
(295) Id., íd., íd., 815.
(296) Rep. V, VI, 805.
(297) Rep. I, VII, 105-6-7-20.
(298) Rep. V, VI, 820.

mesas; sólo Dios puede vengarse de los que quebrantan la fe (299). Nuestro publicista cree firmemente en la venganza divina contra los infractores de la fe jurada (300). Detrás de la Historia universal está Dios, instancia suprema que puede juzgar los actos del Soberano. La armonía de la comunidad internacional descansa en el respeto de los Estados soberanos a sus propios pactos. En ese respeto a la palabra dada, que ninguna instancia puede exigir en términos de derecho, descansa la vigencia de los tratados internacionales. La garantía suprema de la paz y de la justicia entre los pueblos es Dios, fuente de la armonía en el cosmos y en la Historia.

Encerrado en ese marco transcendente y sin sujeción a sus propias normas, el poder soberano convierte el derecho en ley y decide por sí, con carácter permanente y universal, la antinomia entre el ser y el deber ser.

FUENTES Y BIBLIOGRAFIA

I. Obras de Bodino

J. Bodino: *Oratio de instituenda in Reipublica inventute ad senatum populumque Tolosatem*. Toulouse, 1559.

Oppiani de Venatione, libri IIII, Joanne Bodino, intérprete. Parisiis, 1555.

Methodus ad facilem historiarum cognitionem. Amsterdam, 1650.

Les six livres de la République. París, 1599.

De Republica libri sex. Francofurti, 1641.

Los seis libros de la República de Juan Bodino, traducidos de lengua francesa, y enmendados católicamente por Gaspar de Añastro Isunza. Turín, 1590.

Recueil de tout ce qui s'est negotié en la compagnie du Tiers Estat de France tenus a Blois, 1576.

(299) Rep. íd., íd., íd.
(300) Id., íd., íd., 830.

De la Demonomanie des sorciers, 4.ª ed. Lyon, 1598.

Universae naturae theatrum. Hannover, 1605.

Réponse aux Paradoxes de Monsieur de Malestroit touchant l'enchérissement de toutes chosses et des monnoyes et le moyen d'y remedier, París, 1578.

Apologie de René Herpin pour la République de Jean Bodin. Lyon, 1594.

Das Heptaplomeres, ed. de Guhrauer. Berlín, 1841.

Colloque de Jean Bodin des secrets cachés des choses sublimes, ed. por Chauviré. París, 1914.

II. Estudios sobre Bodino y su época

G. Abord: *La Réforme et la Ligue à Autun*. Autun, 1855-57.

J. W. Allen: *A history of political thought in the sixteenth century*. London, 1928.

S. Armstrong: «Political Theories of the Huguenots», en *English Historical Review*, IV, 1889.

C. T. Atkinson: *Michel de l'Hôpital*. New York, 1900.

H. Barón: *Calvins Staatsanschauung und das konfesionelle Zeitalter*. Berlín, 1924.

Ed. de Barthelemy: *Etude sur Jean Bodin*, Société Academique de Saint-Quintin, 1876, 3 série, t. 13.

H. Baudrillart: *Jean Bodin et son temps*. París, 1853.

Fr. v. Bézold: *Jean Bodin als Okkultist und seine Démonomanie*. Hist. Zeitschr., 105, 1910. *Jean Bodins Colloquium Heptaplomeres und der Atheismus des 16. Jhds.*, H. Z., 113, 1914.

J. C. Bluntschli: *Geschichte des allgemeinen Staatsrechts und der Politik*. München, 1864.

Jean Bodin de Saint-Laurent: *Les idées monétaires et commerciales de Jean Bodin*. Bordeaux, 1907.

K. Breysig: «Staat und Stände Frankreichs in dem Jahrhundert der Bürgerkriege (1550-1660)», en el *Schmollers Jahrbuch*. Leipzig, 1899.

F. Brunetière: «Trois artisans de l'ideal clasique», en *Revue des deux Mondes*, marzo 1907.

Castonnet des Fosses: *Jean Bodin, sa vie et ses oeuvres*. Angers, 1890.

C. Charleville: *Les Estats Generaux de 1576*. París, 1901.

R. Chauviré: *Jean Bodin, auteur de la République*. París, 1914.

— — *La pensée religieuse de Jean Bodin*. Province d'Anjou, noviembre-diciembre 1929.

Delvaille: *Essai sur l'histoire de l'idée du progrès*. París, 1910.

J. F. L. Devisme: *Histoire de la Ville de Laon.* Laon, 1822.

— — «Notice historique et critique sur Bodin», en el *Magasin Enciclopedique de Millin,* 1801, IX.

W. Dilthey: *Gesammelte Schriften.* Leipzig, 1923.

A. Dock: *Der Souveränitätsbegrif von Bodin bis zu Friedrich dem Grossen.* Strassb., tesis, 1897.

Dowdall: «The Word State», en la *Law Quarterly Review,* enero 1923.

Dunning: *Political Theories from Luther to Montesquieu.* New York, 1927.

P. Errera: *Un precurseurs de Montesquieu, Jean Bodin,* Invers, 1896.

E. Feist: *Weltbild und Staatsidee bei Jean Bodin.* Halle, 1930.

A. Ferrari: «La secularización de la Teoría del Estado en las Partidas», en *Anuario de Historia de Derecho Español,* 1934.

G. Ferrari: *Histoire de la Raison d'Etat.* París, 1860.

J. N. Figgis: *The Divine Right of Kings.* Cambridge, 1922.

E. Fournol: *Bodin, predecesseur de Montesquieu.* París, 1896.

Ad. Franck: *Reformateurs et publicistes de l'Europe.* París, 1864.

Fr. Friedrich: *Versuch über die Perioden der Ideengeschichte der Neuzeit und ihr Verhältniss zur Gegenwart,* Hist. Zeitschr., 1920.

A. Garosci: *Jean Bodin. Politica e Diritto nel Renascimento francese.* Milano, 1934.

O. v. Gierke: *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien.* Breslau, 1929.

— — *Das deutsche Genossenschaftsrecht.*

E. Gothein: *Staat und Gesellschaft des Zeitalters der Gegenreformation,* 1908.

L. Gumplowicz: *Geschichte der Staatstheorie.* Innsbruck, 1926.

Guttmann: «Jean Bodin in seine Beziehungen mit dem Judentum», en el *Monastschrift f. Gesch. u. Wiss. d. Judentunms,* tomo XLIX.

Hallam: *Introduction to the literature of Europe,* 1839.

E. Hancke: *Bodin, eine Studie über den Begriff der Souveränität.* Breslau, 1894.

H. Hauser: «De l'Humanisme et de la Réforme en France, 1512-1552», en *Rev. Hist.,* 1897.

— — *De quelques points de la bibliographie et de la chronologie de Jean Bodin.* Torino, 1931.

H. Heller: *Die Souveränität.* Berlin u. Leipzig, 1927. Staatslehre, Leiden, 1934.

H. Hintze: «Staat und Gesellschaft der französischen Renaissance unter Franz I», en el *Dtsch. Vierteljahrsch. f. Literaturwiss,* año 5, fasc. 3.

R. Höhn: *Die Wandlung im staatsrechtlichen Denken.* Hamburg, 1931.

E. Jarra: *Le Bodinisme en Pologne au XVII siècle.* Arch. de Phil. du Droit et de Soc. Juridique. París, 1933.

G. Jellinek: *Allgemeine Staatslehre.* Berlín, 1928.

E. Kantorowicz: *Kaiser Friedrich II.* Berlín, 1931.

H. Kelsen: *Die Staatslehre des Dante Alighieri.* Wien und Leipzig, 1905.

M. Landmann: «Der Souveränitätsbegriff bei den französischen Teoretikern», en las *Ausgew. Doktordiss. der Leipz. Juristenkultät,* 1896.

A. Lefranc: *La place de Jean Bodin dans la Renaissance et dans la science politique,* publicado en la Province d'Anjou, nov-dic., 1929.

Fr. Meinecke: *Die Idee der Staatsräson.* München, 1925.

Melamed: *Der Staat im Wandel der Jahrtausende.* Stuttg., 1910.

E. Mencke-Gluckert: *Die Geschichtsschreibung der Reformation und Gegenreformation.* Leipzig, 1912.

P. Mesnard: «La pensée religieuse de Bodin», en *Rev. du seizième siècle,* tomo XVI, 1929.

A. Meuten: *Bodins Theorie von der Beeinflussung des politischen Lebens der Staaten durch ihre geographische Lage.* Bonn, 1904.

V. Molinier: *Aperçu historique et critique sur la vie et les travaux de Jean Bodin,* Mem. de l'Acamedia de Toulouse, serie 6, tomo 4, 1866.

P. Mombert: *Geschichte der Nationalökonomie.* Jena, 1927.

J. Moreau-Reibel: *Jean Bodin et le droit public comparé dans ses rapports avec la Philosophie de l'histoire.* Paris, 1933.

Oberfohre: «J. Bodin und seine Schule», en el *Weltwirtschaft. Archiv.,* abril 1913.

F. C. Palm: *Politics and Religion in sixteenth century France.* Boston, 1926.

A. Ponthieux: «Quelques documents inédits sur Jean Bodin», en la *Rev. du seizième siècle,* tomo XV, 1928.

L. V. Ranke: *Französische Geschichte vornehmlich in 16 und 17, Jahrh.* München und Leipzig, 1924.

H. Rehm: *Geschichte der Staatsrechtswissenschaft,* 1896.

Fr. Renz: *Jean Bodin, ein Beitrag zur Gesch. der historischen Methode im 16. Jahrh.* Gotha, 1905.

B. Reynolds: *Proponents of limited Monarchy.* New York, 1931.

C. Schmitt: *Die Diktatur.* München und Leipzig, 1921.

— — *Politische Theologie.* München und Leipzig, 1922.

— — *Die drei Arten des rechtswissenschaftlighen Denkens.* Hamburg, 1934.

A. E. Schaw: *Michel de l'Hospital.* London, 1905.

R. Treuman: *Die Monarchomachen.* Leipzig, 1895.

E. Troeltsch: *Gesammelte Schriften.* Tübingen, 1923.

A. Vinet: *Moralistes des seizième et dix-septième siècles.* París, 1904.
K. Völcker: *Toleranz und Intoleranz im Zeitalter der Reformation,* 1912.
D. Weill: *Les theories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de religion.* París, 1891.
K. Wolzendorff: *Staatsrecht und Naturrecht.* Breslau, 1916.

Otras fuentes consultadas

Maquiavelo: *Obras.*
Rybadeneira: *Virtudes del Príncipe político cristiano.*
Gracián: *El Criticón.*
Hobbes: *Obras.*
Spinoza: *Obras.*
Carlyle: *Mediaeval political Theorie in the West,* 5 vols. London, 1903-28.
Burckhardt: *Die Renaissance.*

LA SABIDURIA MAQUIAVELICA: POLITICA Y RETORICA

(1947)

Dos suertes de perduración de contrario signo depara la historia al pensador político: la conservación embalsamada y distante del clásico y la perennidad activa y operante del mito. Del clásico puede decirse que «está ahí», levantado sobre su tiempo y circunstancia propios, borrosa la figura, desvaído el nombre tras la obra, la definición o el concepto. Si acaso se nos propone como paradigma a imitar o como tirano pertinaz contra quien rebelarnos, no nos incita irresistiblemente a volvernos a él, y, frente a su grandeza, el historiador difícilmente rebasa la curiosidad anticuaria o la lección pragmática. Desde tanta lejanía parece ocioso indagar la intimidad que alumbró tales conceptos, la vena y el movimiento vivo de esa intimidad. El clásico no esconde secreto alguno.

Mas ocurre a veces que la obra de un pensador queda anegada y absorbida en el fulgor de su figura o en la resonancia de su propio nombre, modos superiores de pervivencia a los que el romano llamó *gloria* —cuando prevalece la figura— y *fama* —cuando perdura el nombre—. La figura gloriosa y el nombre famoso se transmiten de generación en generación, ora acrecidos, ora simplificados, ora adensados y potenciados. Entonces el recuerdo cuaja en imágenes, que son como las formas de su propia fuerza. Cada pueblo, cada época, cada centuria, alumbra en su regazo una imagen nueva y la serie de esas imágenes reverdecidas a porfía con matiz distinto, forma parte integrante de la historia del pensador tanto como su obra. Despliégase su ser en el reflejo iluminado de los siglos y sólo se acierta a comprenderlo íntegramente tras de haber recorrido

paso a paso la huella que el nombre dejara en la memoria de los pueblos y las generaciones.

Así, en el caso de Nicolás Maquiavelo, florentino, a quien ha cabido la buena y mala fortuna de entrar en la historia como nombre famoso, «*Tanto Nomini Nullum Par Elogium*», reza la blanca lápida sencilla que cierra su sepulcro en la Santa Croce florentina. «Perche —ha dicho en una ocasión Maquiavelo mismo— sono le forze, che facilmente s' acquistano i nomi, non i nomi le forze». Pero ni él mismo, que, en defecto de otra más alta, acaso buscó siempre en vida la gloria del escritor político, hubiera osado soñar que la fuerza fascinadora de su pensamiento sería capaz de granjearle tanto nombre. Más que otro alguno en la historia del pensamiento político, el nombre de Maquiavelo aprisiona en el seno misterioso de su sonido una extraña fuerza encantada, como de mágico conjuro. Todavía hoy, después de varios siglos de un racionalismo a ultranza, que ha desencantado toda clase de símbolos, nombres y signos, la simple evocación del publicista florentino, suscita extraños terrores, hace vibrar en el oído el eco de lejanas resonancias y trae ante los ojos espectáculos de luz y calígine, fundaciones y destrucciones.

La crítica histórica contemporánea ha permitido dibujar con certeza el trasfondo sobre el que se levanta la ingente figura del escritor italiano. Pero como eterno ritornello, siguen resonando en la bibliografía actual sobre Maquiavelo las viejas preguntas aún no contestadas: ¿Qué se proponía en su obra? ¿Acaso enseñar, como él mismo dice, al comienzo de los Discursos? ¿Dar una lección útil? ¿A quién? ¿Se limita la pluma de Maquiavelo a «describir» realmente la situación política de su tiempo, poniéndola, por decirlo así, en fórmula? ¿Es el *Príncipe* compendio de preceptos y reglas generales para el adiestramiento en el ejercicio del poder absoluto? ¿Será, por ventura, cierta la aguda interpretación de Rousseau y el *Príncipe* es acaso una máscara literaria tras de la que esconde su autor una entrañable vocación por la libertad? Las preguntas vuelven como un

perpetuum mobile a la mente y a la pluma de los intérpretes contemporáneos y las respuestas, como las de antaño, oscilan desde las que califican a Maquiavelo de político realista hasta las que ven en él el contrapunto del realismo político y un representante genuino del utopismo a ultranza.

Obedientes a la fuerza del mito, vamos a terciar en el coloquio sobre Maquiavelo esbozando el esquema de una posible respuesta.

Mas no es sólo el amor de los mitos ni la sugestión de un problema intelectual lo que nos empuja al diálogo. La preocupación por Maquiavelo viene ineludiblemente impuesta por la situación en que se halla colocado el hombre actual, especialmente el europeo. En todos nosotros late la sorda intuición de que el acontecer político moderno está, en lo esencial, bajo el signo de lo que en fórmula imprecisa y convencional suele denominarse «maquiavelismo». Y lo que es peor, la conciencia atosigante de que el balance de ese acontecer es el fracaso. Mientras el hombre se halla hoy en plena posesión de las realidades naturales, nunca parece haber estado más lejos de señorear la realidad social y política. ¿De qué le sirve aquí la experiencia adquirida en milenario trato real y efectivo con las cosas? Porque tanto en política como en cualquier otro dominio de la realidad, va el hombre adquiriendo experiencia a lo largo de sus vicisitudes históricas. No se limita a transitar por las formas políticas que él mismo va creando y a alterar las formas de gobierno y de convivencia. Pasa por ellas, pero a medida que pasa, cada una deja en él decantado un poso de experiencia. La historia de la realidad política no es la simple sucesión de unas cuantas formas; es también un proceso en el que paralelamente a la constitución de la realidad se constituye una cierta experiencia de esa realidad. Transita de unas a otras y en ese transitar el hombre va enriqueciendo o empobreciendo, abriendo u obturando nuevas posibilidades de convivencia. El decurso histórico no es el desarrollo genético de unos gérmenes psíquicos o biológicos que el hombre lleva en sí. Tampoco es

un desarrollo lógico, como pretende Hegel. Es algo infinitamente más complejo: es un despliegue de posibilidades. De ahí la enorme dosis de contingencias que hay en la historia. A lo largo de las vicisitudes humanas se van perfilando distintas complicaciones con que el hombre tiene que ir enriqueciendo y precisando unas veces, empobreciendo otras, la idea misma de lo político. A esta luz, la historia del pensar y del obrar político se nos aparece como el desarrollo titánico de un esfuerzo con que el hombre ha pretendido encontrar luz y abrirse camino «a tanteos», como diría San Pablo.

Tanteo fue la hazaña platónica, que representa la puesta en marcha de la *sophia* política. Tanteo fue también el de San Agustín. La reflexión platónica fue puesta en movimiento por la situación concreta que Platón describe en la Carta VII. Una enfermedad incurable parecía afectar a la vida pública ateniense. En tres notas queda descrita aquella situación en que está envuelto el fracaso de la Polis: la arbitrariedad y el capricho de los gobernantes, la búsqueda de la comodidad y la facilonería. Son tres dimensiones metafísicas de un modo de vivir: la vida como fruición del momento. Para curarse hacía falta un cambio radical de conducta, un nuevo modo de instalarse radicalmente en la vida, un nuevo Bios apoyado en un nuevo Ethos. El Ethos que Platón propone consiste en adoptar un modo de habitud que realice el *agathon*. Sólo este Ethos puede proporcionar al hombre la felicidad, el vivir bueno, el *eupratein*, un modo de vida que no busca el gusto del momento, sino la figura de la vida entera, un modo de ser que consiste en vivir de lo que las cosas son. El modo de vida conforme el *agathon* hace posible que la vida «con», la «convivencia», sea feliz. Para conseguirlo hace falta un saber. Ese saber es obra de la «phronesis», que nos descubre la «razón» (*logos*) de las cosas.

La reflexión agustiniana partió de una vivencia singular: la quiebra de la más famosa e insigne fábrica política que el hombre levantó jamás: el Imperio Romano. Esta vivencia llena de luz y de sombras las páginas de la *Civitas Dei*. Transparece en

la frase con que San Agustín inicia uno de sus grandes escritos: «Me he convertido a mí mismo en problema». El derrumbamiento de la realidad le lleva a preguntarse por su propia existencia. Su respuesta es muy distinta de la que Platón diera a la manera socrática. El único medio de salvación consiste en mudar radicalmente el sentido de la propia vida, lo que San Pablo llamaba «metanoia». En esta conversión el hombre revierte a sí mismo, no para evadirse de la vida, sino para vivirla de modo trascendental, consciente de la transitoriedad de la existencia. Es entonces cuando la vida reviste toda su gravedad y el hombre se siente obligado por esa gravedad. El Bios que San Agustín propone está fundado en un Ethos que es obligación, una especie de habitud determinada por la Charitas. Sólo a ese precio la vida «con» puede ser feliz.

La reflexión maquiavélica partió de la situación concreta que el propio Maquiavelo deja entrever en su antropología, la que en vívidas páginas describe Burckhardt en su maravillosa colección de estampas renacientes. Frente a esa situación de caos y terror Maquiavelo va a proponer un tipo de Bios asentado sobre un Ethos, el Ethos maquiavélico. Y para conseguirlo, un tipo específico de saber: el saber político. ¿En qué consiste ese saber? ¿Cómo puede el hombre lograrlo? ¿Cuál es su *ergon* propio? Adentrémonos resueltamente en las fuentes originales.

La experiencia radical que está en la base del pensar maquiavélico es una idea de la realidad como puro movimiento. Esta pura y absoluta «movilidad» atraviesa el cosmos entero, las cosas físicas y animadas y el mundo humano. Por lo pronto, se refleja en la radical dinamización del ser del hombre. Es pura energía, «volubilidad». Todas las cosas humanas están sometidas a incesante rotación. En seguida se advierte que se trata de la secularización de la idea cristiana del hombre. También para el cristiano de la Edad Media la vida humana es un andar, un caminar, pero es un caminar hacia Dios, hacia la felicidad eterna y la inmortalidad. El movimiento maquiavélico es como rotar sobre sí mismo, sin posible liberación. El hombre es un ser que

gira perpetuamente sobre sí mismo y nunca sale de sí mismo, de sus propias pasiones. La visión de la historia como un ciclo perenne es consecuencia inevitable de la interpretación del vivir humano desde la pura inmanencia, una recaída en la idea antigua del movimiento como un eterno volver hacia sus principios. La secularización del concepto cristiano de Naturaleza trae consigo que el movimiento de la vida humana sea interpretado en el sentido metafísico de descenso. Los instintos del hombre le llevan siempre, por tendencia natural, hacia el desorden. El término «desorden» tiene aquí pleno alcance metafísico. Por eso la inteligencia humana propende naturalmente al error. En el plano moral, esta tendencia al desorden se manifiesta en el correr humano hacia la corrupción y la maldad. La inestabilidad humana, es simplemente tendencia a la corrupción, a volverse el hombre de bueno, malo. Vivir es corromperse progresivamente y cada edad una etapa hacia la descomposición y la malicia absoluta. Otra nota esencial de la movilidad humana es la inclinación hacia lo fácil, la facilonería, en el mismo sentido de Platón, inclinación que lleva al hombre a seguir una peligrosa vía, la *via del mezzo*, en contrapunto a la *diritta via*, media vía entre los extremos, que son precisamente las hazañas difíciles. Así, el hombre es puro sujeto de sus pasiones, sobre todo de la ambición. La ambición es el deseo de mandar y de conquistar, del que siempre resulta en el hombre una inevitable posición de descontento e inquietud. También por esta vertiente apunta la idea capital del desorden. La proyección en el plano político de este punto de partida antropológico es la guerra. Junto a la ambición, la impaciencia y la inquietud. No ya el *inquietum cor* agustiniano, que es conciencia del pecado y anhelo de reposar en Dios, sino el desasosiego agudo de la ambición, que hace al hombre olvidar los vínculos del amor y de la amistad. Junto a la envidia, el espíritu de venganza y el afán de rapiña, subraya Maquiavelo tres dimensiones capitales de la humana pasión: el ansia de lo nuevo, el apetito de poder y la angustia de la seguridad. Con admirable finura psicológica sub-

raya también Maquiavelo la nota de hastío que muerde la entraña del mundo moderno desde que el hombre se pone a sí mismo como centro y meta del universo.

He ahí la raíz de la volubilidad humana. Frente a ella sólo existe un principio regulador del movimiento. Y aquí es donde se advierte claramente la mentalidad renacentista de que Maquiavelo parte. Ese principio regulador, en cierto modo cósmico y convertido en potencia casi mítica, es la *Necessità.* La Necesidad obliga al hombre a enderezar su movimiento natural de abajo arriba. La fuerza de las cosas, en cuanto principio regulador del acontecer humano, es un principio de racionalidad cuya comprensión constituirá uno de los postulados cardinales de la sabiduría maquivélica. La última palabra de su antropología es, pues, la idea del ser humano como un movimiento continuo hacia el desorden.

La segunda gran dimensión del movimiento, su dimensión cósmica, se cifra en la figura misteriosa de la Fortuna, principio aún más radicalmente mudable que el hombre, porque ni siquiera se conoce su raíz. En él radica la variación de todas las cosas políticas, el acontecer de cada día. La primera nota que caracteriza al movimiento de la fortuna es la irracionalidad. El elemento trágico en la visión maquiavélica de la realidad consiste en la falta de adecuación entre el movimiento humano y el de la fortuna. Estamos, sin duda, ante la secularización de la idea cristiana de la Providencia, donde todavía el término «fortuna» conserva un misterioso hilo de enlace con lo trascendente. En Maquiavelo la idea de la fortuna como principio cósmico del movimiento es a modo de una componenda entre la idea de Dios y la idea de un Universo regido por leyes ciegas e inescrutables.

Estos dos movimientos principales son las coordenadas en las que se halla inscrito el problema de la felicidad humana. La felicidad no es sino la concordancia entre el movimiento humano y el de la fortuna. Como ambos movimientos proceden de raíz diferente y los dos son arbitrarios, la concordia no se da

por sí sola y requiere la adaptación de uno a otro. No hay entre el hombre y el giro de los tiempos armonía preestablecida, sino más bien discordia cierta; de ahí que el problema de la felicidad consiste para el hombre en acomodarse continuamente al giro del tiempo. La fortuna no es solícita providencia que se cura de las cosas humanas, ni es tampoco una ley objetiva que preside el cosmos, sino principio irracional del movimiento en el que no se puede confiar del todo. Es, por su misma esencia, principio irracional y, por tanto, incierto y radicalmente arbitrario, caprichoso y antojadizo. La idea de la Fortuna introduce en el cosmos un grave principio de arbitrariedad. Sólo un esfuerzo titánico permitirá al hombre adivinar a medias el movimiento de la fortuna. Pero esta hazaña no es accesible a un hombre cualquiera, a lo que podríamos llamar el hombre medio, sino sólo a un hombre dotado de excelente sabiduría, la sabiduría maquiavélica. El hombre corriente, el vulgo, en el decir maquiavélico, estaría irremisiblemente condenado a la infelicidad y sería juguete de las mudanzas y juegos de la fortuna. Para vencer a Fortuna hace falta un como don sobrenatural de sabiduría, la *Virtù*. Por aquí introduce Maquiavelo, aunque también en forma secularizada, un segundo elemento cristiano. Del mismo modo que la Providencia se seculariza en Fortuna y se erige en principio de arbitrariedad, la idea cristiana de la «gracia» se seculariza en la idea paganizante de la *Virtù*. Frente a la Fortuna, como potencia trascendente, se eleva una nueva potencia, también misteriosa, trascendente y arbitraria: la *Virtù*. La creación se torna pura arbitrariedad. Por eso el contrapolo de la arbitrariedad de la Fortuna es la arbitrariedad de la *Virtù*, extraña fuerza maravillosa que alienta, según Maquiavelo, en algunos hombres y en algunos pueblos. Al tornarse arbitrarios Dios, el mundo y el hombre, el mismo principio de arbitrariedad se introduce también en la economía de la gracia. Esto es, precisamente, lo que se refleja en la idea maquiavélica del «genio», frente a la idea del «vulgo». Las dos ideas centrales de «Fortuna» y «Virtù» son, en el mundo de

ideas maquiavélico, consecuencia del dislocamiento de la armonía entre Ratio y Voluntas en la idea de Dios. Un Dios arbitrario es autor de la Creación, pero deja que las cosas, una vez creadas, subsistan por sí mismas entregadas a su arbitrio. Entonces la libertad se torna en licencia y por ello el movimiento humano conduce por sí mismo al desorden.

El acontecer humano, perennemente inquieto, oscila del orden al desorden y del desorden al orden en perpetuo y regular ciclo. Dentro de la circulación perenne de las cosas humanas, su propio tiempo se le presenta a Maquiavelo como una etapa de radical desorden. Pero se comete un grave yerro hermenéutico calificando la conciencia «histórica» de Maquiavelo como conciencia de «crisis». Maquiavelo no ve su propio presente como «crisis» propiamente dicha, a la manera como hoy interpretamos el concepto de crisis, sino como un punto fugaz y transitorio en la perenne rotación de las cosas humanas. Ve su siglo como una etapa de corrupción. Cierto. Pero ve la corrupción más bien como «degeneración». Los modos del vivir presente son la resultante de los momentos históricos anteriores, determinados por la rotación inexorable de que antes hablábamos. El desorden nace del ocio y el ocio fue antes precedido de inquietud, virtud y buena fortuna. Es, pues, el ocio el que ha traído consigo las desgracias presentes y Maquiavelo va a darnos en claro diagnóstico las razones del ocio. Son, de un lado el afeminamiento de los hombres, su ablandamiento y debilidad para la acción por culpa, como expresamente dice, de la religión católica o, mejor, de la degeneración del Cristianismo. En esencia, el alegato de Maquiavelo contra la Iglesia Católica estriba en que la predicación de la «humildad» ha debilitado el coraje humano para la acción. La pérdida del horizonte de la trascendencia ciega el espíritu de Maquiavelo a la comprensión de la excelsa virtud cristiana de la humildad. La moral antigua estaba fundada sobre las exigencias de la vida social humana considerada como fin último, mientras el cristiano regula la suya sobre una sociedad más alta, la que cria-

turas dotadas de razón pueden constituir con su Criador. La virtud de la humildad exige la existencia de un Dios trascendente y por su propia esencia no cabe dentro de la actitud maquiavélica. La segunda causa del ocio antecedente al desorden es la pérdida del vigor militar. Esta etapa de ocio comprende en la mente de Maquiavelo lo que él llama proceso de degeneración del Cristianismo y coincide más o menos con lo que hoy denominaríamos Edad Media cristiana. Esa etapa de ocio y decadencia fue precedida por otra de orden, virtud y buena fortuna: la Antigüedad clásica o, mejor aún, lo que Maquiavelo llamará «antichità vera e perfetta». Dentro del ciclo en que Maquiavelo se encuentra, el punto inicial del movimiento es la Antigüedad, mientras los siglos siguientes son de decadencia y procesión hacia el desorden. La exaltación de la Antigüedad no es pura afición humanista, sino resultado concreto de su propia visión del acontecer humano como ciclo. Del mismo modo, la visión de la Edad Media como etapa de tránsito hacia el desorden absoluto encaja de lleno en la idea del movimiento histórico como rotación. Así, su propio presente se le antoja etapa de corrupción absoluta: los pueblos del entorno, franceses, españoles, italianos, todas las naciones juntas, son la «corruttela del mondo». El mal ha llegado al punto de sobresaturación: la bondad huyó de todos los rincones de la tierra para fijarse en una sola provincia. La primera parte del ciclo está a punto de consumarse. Tan bajo ha llegado el hombre en su descenso que necesariamente, inexorablemente, perfecta ya la corrupción, pronto volverá a iniciar el ascenso. He ahí por qué la conciencia histórica de Maquiavelo no puede ser calificada de «pesimista», ni queda suficientemente explicada con el fácil comodín del resentimiento. No es conciencia de «crisis», sino conciencia de hallarse en un punto transitorio dentro del ciclo de las cosas humanas que, por ser de absoluta y radical corrupción, pronto conducirá a la etapa siguiente de orden, virtud y buena fortuna. He ahí también la razón profunda de la fe maquiavélica en la posibilidad de resucitar los modos antiguos. Si

la Antigüedad verdadera e incorrupta fue el principio del movimiento y, por ende, etapa de orden y bondad, Maquiavelo cree hallarse en la aurora de una nueva era de bondad y fortuna. Su conciencia histórica no sólo no es «pesimista», es más bien «optimista», si se tiene en cuenta su creencia en que está a punto de comenzar una nueva y más feliz vida. Pero, en realidad, el pesimismo y el optimismo histórico sólo encajan propiamente en una visión lineal de la historia, totalmente ajena a la mente de Maquiavelo. Lo mismo sucede con la idea de «crisis». Cuando se artibuye a Maquiavelo, una conciencia de crisis al modo contemporáneo, el sentido total de la obra maquiavélica se cifra en la necesidad de buscar una fórmula que permita salir de la situación crítica. Entonces los consejos del *Príncipe* y de los *Discorsi* aparecen necesariamente como el remedio heroico y extremo que Maquiavelo propugna para salvarse. Sin embargo, la conciencia que Maquiavelo tiene de su tiempo no es de crisis irremediable, que exija medicinas heroicas, sino conciencia de hallarse inmerso en un momento concreto y pasajero del ciclo entero del acontecer humano. De ahí el error de interpretar el sentido de su obra y el concepto capital de la virtud maquiavélica como remedios extremos o como una doctrina del estado de necesidad. Cuando Maquiavelo postula la virtud extrema no lo hace como remedio de urgencia para salir de una situación irremediable de crisis que exija una medicina heroica. La virtud es una pieza eminente, pero normal, de la sabiduría maquiavélica, que sólo cobra sentido genuino cuando se la engarza rectamente en la idea metafísica del movimiento y del ciclo de las cosas humanas. Lo único cierto es que, dada la inclinación de la naturaleza humana a obstinarse en la corrupción y siendo su propio tiempo etapa de extremo desorden, por fuerza hacía falta una sabiduría suprema para salir del apuro. Pero en fin de cuentas, a los ojos de Maquiavelo el ocio engendra el desorden y el desorden ruina; y, a su vez, por inevitable rotación, de la ruina nace el orden, del orden la virtud y de ésta la gloria y buena fortuna. Frente a su época de absoluto

Escaneado con CamScanner

desorden, Maquiavelo no pierde aquella esperanza que él mismo dice nunca deben perder los hombres «in qualunque fortuna e in qualunque travaglio si trovino». Las recetas del *Príncipe* son, ciertamente, medicina fuerte, mas no remedios heroicos de urgencia para una situación de irremediable crisis. Son, en suma, encarnación y sustancia de la sabiduría maquiavélica, porque la conciencia de crisis es esencialmente extraña a la mente del gran florentino.

¿Qué es saber para Maquiavelo? Hay un pasaje muy poco citado del *Príncipe*, en el que Maquiavelo distingue tres modos de cerebro: «e perche sono di tre generazioni cervelli; l'uno intende per se stesso; l'altro discerne quello che altri intende, e il terzo non intende ne per dimostrazioni di altri; quel primo è eccellentissimo, il secondo eccellente, il terzo inutile». No parece necesario insinuar que lo que para Maquiavelo constituye propiamente «saber» es el señalado en dicho pasaje de saber «eccellentissimo». Se cifra en la fórmula «intendere per se». Se trata de entender la verdad efectiva de una cosa, cuyo contrapunto es «l'imaginazione di essa». Como la mente humana propende naturalmente al error, ese entender por sí no será, ni mucho menos, hazaña fácil. La inmensa mayoría de los hombres, el «vulgo», no tendrá acceso a la verdad efectiva de las cosas. El juicio del vulgo no producirá verdad, sino opinión. La opinión, a diferencia de la «verdad» de las cosas, no dice lo que las cosas son, sino lo que las cosas «parecen». «Saber» no será, pues para Maquiavelo, «opinar» sino decir lo que las cosas son realmente, discernir el «ser» del «parecer». La discriminación maquiavélica entre el «genio» y el «vulgo» como consecuencia del principio de arbitrariedad introducido en la economía de la gracia, se refleja en la teoría maquiavélica del conocimiento. Saber lo que las cosas son es conocer su naturaleza, y como la naturaleza no es sino principio del movimiento, decir lo que las cosas son, será entender su movimiento, «predecir». Entonces saber no es simplemente saber sino «predecir». Saber es, pues, prever, predecir el movimiento de las cosas, lo que las

cosas llegan a ser por necesidad. El saber maquiavélico es un saber positivo, un modo de saber que precontiene en germen lo que el positivismo del siglo XIX formulará como postulado supremo del saber: «savoir pour prevoir». Pero el pre-decir o pre-ver se propone además crear fórmulas que permitan manejar la realidad con la mayor sencillez posible. El saber se convierte entonces en una técnica para el dominio de las cosas. La segunda dimensión esencial de la sabiduría será para Maquiavelo «saber usar bien» de la verdad, «sapere usare bene». El saber maquiavélico es un saber pragmático donde la verdad de las cosas se mide por su eficacia. Las vías de conocimiento son la historia y la experiencia. Apoyado en ambas, el sabio maquiavélico es capaz de alcanzar la verdad de las cosas para manejarlas con la mayor perfección posible. Entonces el postulado supremo de la sabiduría consiste en formular un repertorio de reglas generales sobre el curso necesario de las cosas y el modo de manejarlas.

¿Qué es para Maquiavelo «el saber político» propiamente dicho? El ideal del Príncipe es no ya un príncipe bueno, justo, grande y virtuoso, sino, sobre todo, un príncipe «sabio». El saber político es «positivo», «técnico» y «pragmático». El político es un *technites* cuya función consiste en conocer la realidad política como siempre es, pre-decir el curso necesario de las cosas políticas y saber hacer con perfección para manejarlas con la mayor sencillez posible. En el caso del político, saber hacer es «saber mandar». El contenido de la sabiduría política es, por propia definición, el mando. El sabio político no es sino el que sabe mandar. Y como mandar, desde el punto de vista sociológico, consiste en ser obedecido, saber mandar no es otra cosa sino saber ser obedecido. La esencia de la sabiduría política estriba, pues, en saber ser obedecido con perfección: «Ed è una regola verissima, che quando si comanda cose aspre, conviene con asprezza farle osservare altrimenti ne troveresti ingannato. Dove è da notare, che, a voler essere ubbidito, è necessario saper comandare, e coloro sanno comandare, che fanno

comparazione della qualità loro e quelle di chi ha ubbidire, e quando vi veggano proporzione, allora comandino; quando sproporzione, se ne astengano».

Supuesto primordial del mando y de la obediencia es una relación de cualidad entre el que manda y el que obedece. Tal relación es calificada por Maquiavelo de «proporción». Evidentemente nos hallamos dentro de la tradición platónico-aristotélica en toda su pureza originaria, pero Maquiavelo va a imprimir a esa tradición un giro decisivo. Entre el que manda y el que obedece, hay —decía Aristóteles— diferencia de cualidad por razón de valor o dignidad. Hasta aquí es clara la herencia helénica. Sólo sabe mandar el que mide su cualidad y la del que obedece y halla entre ambos la proporción geométrica que justifica el mando y lo hace efectivo. Para Platón, como para Aristóteles, la diferencia entre el que manda y el que obedece está fundada en la radical diferencia de participación en el *logos*. Se manda sobre el esclavo porque éste no tiene «logos» y sólo es capaz de percibirlo en otro. Al hacerse arbitraria la economía de la gracia dentro de un horizonte cristiano secularizado, Dios aparece repartiendo sus dones como donante, no ya gratuito y suficiente, sino arbitrario: a un lado, el «sabio», es decir, el «genio»; a otro lado, el «vulgo». A una parte, los pueblos nacidos para imperar y mandar, «pueblos elegidos»; a otra, los condenados a servir y a obedecer. También para los dos grandes helenos la multitud está movida por apetitos infinitos, pero participa en el «logos». Entre el que manda y el que obedece hay diferencia de participación, pero hay comunidad en el «logos». La escisión radical entre genio y vulgo dentro de los supuestos maquiavélicos convierte lo que Aristóteles hubiera denominado mando «político» en mando «despótico». Decía también el mismo Aristóteles en su *Política*, que sólo puede considerarse excepcional en política a quien sea tal que resulte superior a todas las demás gentes reunidas, fenómeno casi imposible en la realidad. La disyunción maquiavélica entre «genio» y «vulgo» tiene tras de sí, no ya una discriminación por

razón del *logos* entre los llamados al mando y a la obediencia, sino la separación entre elegidos y no elegidos, por obra de un Dios arbitrario. Tal disyunción no cabe dentro de los supuestos cristianos, porque para el cristiano, si bien hay diferencia cualitativa *cat'axian* entre el que manda y el que obedece, uno y otro participan en el *logos*, el *Logos spermatikos* o *Verbum seminale* de que habla el Evangelio de S. Juan (I, 9). Siempre hay comunidad en el Logos, porque el Verbo ha derramado su semilla entre todos los hombres, concediendo a cada uno la posibilidad de imitar con su sola razón la verdad absoluta del Verbo «según sus propias fuerzas». Dentro de los supuestos maquiavélicos, sólo el «sabio» participa en el *logos*. El que obedece inexcusablemente queda rebajado al rango de instrumento del que manda, con lo que el mando político se torna «despótico».

Pero sigamos adelante nuestra indagación sobre el saber político.

Por lo pronto, mando y obediencia son cosas de hombres y la sabiduría política tiene por objeto el conocimiento de la realidad política en cuanto realidad humana. Y como la realidad política es, a los ojos de Maquiavelo, movimiento continuo, el objeto del saber político será dar razón de tal movimiento, sujetar en lo posible a cálculo el curso del acontecer político, hacerlo previsible para poder manejarlo después. Dos son, sabemos, los principios fundamentales del movimiento de las cosas políticas: uno, la naturaleza humana, otro la Fortuna como principio cósmico. El objetivo primordial de la sabiduría por fuerza ha de ser armonizar los dos movimientos, si se aspira a predecir su curso futuro. El saber maquiavélico es, ante todo, un saber acordar el movimiento del hombre por razón de su naturaleza con el movimiento del tiempo o de la fortuna. Si la felicidad consiste en la concordancia y concierto de ambos movimientos, sólo la sabiduría política permite al hombre alcanzar la felicidad. Los tiempos cambian y el hombre propende por naturaleza a estancarse en sus propios modos y formas de vida. El sabio atempera unos a otros y pone los modos del propio vi-

vir en consonancia con los giros del tiempo. El saber político consiste en saber «girar a tiempo», o mejor, «girar con el tiempo», seguir paso a paso las mudanzas de la fortuna, los cambios que las circunstancias traen consigo. Cuando las circunstancias cambian, el imperativo de la sabiduría lleva también a mudar los modos propios: «e coloro che per cattiva elezione, o per naturale inclinazione si discordano dai tempi, vivono il più delle volte infelici, ed hanno cattivo esito le azioni loro: al contrario l'hanno quelli che si concordano col tempo». Cuando el hombre se aferra a los modos propios y no sigue el rumbo del tiempo, su acción es ineficaz, fracasa, y con el fracaso cae en la infelicidad. Es el contrapunto de la sabiduría y la verdad, o sea, la ignorancia y el error.

He ahí la razón última y más honda de lo que podríamos llamar neutralidad maquiavélica frente a los valores morales. El saber maquiavélico, entraña, por su propia esencia, una reserva fundamental, una cláusula *rebus sic stantibus* permanente. El imperativo de la felicidad obliga al hombre a cambiar de modo según las mudanzas del tiempo; cuando las circunstancias que dieron nacimiento a una acción cambian, el hombre sabio debe automáticamente cambiar, a tenor de las circunstancias nuevas. Como el saber maquiavélico no persigue objetivo trascendente, ni está sancionado en última instancia por la idea de una Providencia rectora de las cosas y los negocios humanos, la sabiduría estriba en comprender cabalmente el movimiento humano, predecir el curso del acontecer político y manejarlo luego con la mayor perfección posible. He ahí por qué el príncipe «sabio» no está sujeto a la fe ni a la palabra dada y debe prescindir de ambas cuando faltan las razones que le movieron a darlas. El carácter positivo, técnico y pragmático del saber maquiavélico neutraliza desde el principio la esfera del saber frente a las valores morales y religiosos. El primer elemento del «saper comandare» estriba en saber «mudar a tiempo», «mudar con el tiempo», mudar con la fortuna, en vez de empeñarse en permanecer en los modos propios. El primer postulado

de la sabiduría política lleva a oponerse a la inclinación natural del hombre a obstinarse en sus formas de vida variándolas con el giro del tiempo, el «animo disposto a volgersi secondo che i venti e le variazioni della fortuna gli comandano». Sólo por esa vía se conquistan la verdad y la felicidad. Lo contrario es el error.

El saber político es un saber positivo: saber para prever y predecir el curso de las cosas. La previsión que Maquiavelo persigue es de orden racional: El conocimiento de las cosas pasadas permite, mediante la tipificación de los hechos, formular reglas generales válidas para los acontecimientos futuros. El predecir de la sabiduría es, por tanto, un predecir racional. Pero sería erróneo atribuir a Maquiavelo un racionalismo radical, tan falso como tachar la sabiduría maquiavélica de positivista y pragmatista al modo del positivismo y del pragmatismo del siglo XIX. La actitud intelectual maquiavélica es positiva, técnica y pragmática, pero aún no ha cumplido la inteligencia las etapas que la separan del positivismo contemporáneo. Tampoco en el plano gnoseológico la actitud intelectual de Maquiavelo es radical, sino «intermedia», como en el religioso y moral.

Junto a la predicción «racional» del curso de las cosas hay una predicción «irracional», que presupone en el sabio maquiavélico un como don «sobrenatural» (genial) de profecía. El medio de secularización del elemento religioso es en ese caso la astrología.

Tampoco Maquiavelo escapa a esta influencia de la astrología como mezcla suprema de ciencia y ocultismo. Aunque no comparte las supersticiones de la mayor parte de sus contemporáneos, el elemento mágico se filtra también tenuemente dentro de su propio mundo de ideas. La predicción adquiere entonces inopinadamente dimensión mágica. La existencia de fuerzas desconocidas y misteriosas que planean sobre el mundo humano, ya que no creencia firme es, al menos, realidad que muy bien puede ser cierta.

La sabiduría política cobra por este flanco una misterio-

sa dimensión cuasi-religiosa a través del elemento mágico. El «milagro» no se ha eliminado radicalmente del círculo maquiavélico, subsiste como elemento mágico, pero subordinado a la dimensión esencialmente «positiva» y, por tanto, racional, de la sabiduría maquiavélica.

La predicción permite al gobernante «sabio» conocer el curso necesario de las cosas. Si el primer objeto de la sabiduría política consiste en atemperar el movimiento humano al giro de los tiempos, el saber como predicción permite acomodar las acciones humanas al curso necesario de las cosas, o sea, a la necesidad. La acomodación a la necesidad pertenece, pues, a la esencia misma del saber político. El sabio debe «entrare per tutte quelle vie che giudicano esser necessarie». Lo que decide si una acción es conforme o no a la verdad es su concordaucia con la necesidad, con el curso de las cosas. Nada importa a Maquiavelo el contenido de esa acción, si es cruel o piadosa, buena o mala, lícita o ilícita desde el punto de vista moral. Lo único que cuenta es el «giro de las cosas», la mudanza del tiempo, obediente a una ley natural «trascendente» al hombre a la cual debe éste plegar sus actos y rendir acatamiento. Lo que decide de la bondad o maldad de una acción es si fue «male o bene usata». El carácter pragmático de la sabiduría maquiavélica hace que el «saper comandare» lleve en sí el «sapere usare» cuantas cosas sean precisas para acomodarse a la necesidad.

Si examinamos ahora cuál puede ser el objetivo concreto del saber político, hallamos la respuesta en el mismo Maquiavelo. Se trata de conducir a los hombres a un «vero vivere politico» contrapunto del «vivere corrotto». La vida política es lo contrario de la vida en corrupción. El vivir político consiste en «vivere quietamente». El verdadero vivir político es un vivir en quietud verdadera. La quietud es el polo metafísico contrario al movimiento.

El postulado supremo de la sabiduría maquiavélica no puede ser sino la «quietud». La realidad política es por sí misma inevitable y continuo movimiento. El problema de Maquiavelo

es, pues, la «estabilidad». Si las cosas humanas se hallan perpetuamente sometidas a movimiento y el movimiento es inevitable, el problema maquiavélico no podrá consistir en aniquilar el movimiento, sino simplemente en hacerlo estable, hacer un «movimiento estable». Eso es precisamente el *Stato*, el Estado. La estabilidad es simplemente una forma del movimiento, un movimiento en orden. El concepto de estabilidad viene a parar al concepto de orden. A la consecución del orden se dirige, como fin supremo, el maquiavélico «saper comandare».

Sólo a esta luz se comprende rectamente el sentido que tienen los diferentes elementos de la sabiduría. Sólo serán buenos los caminos que conduzcan a aquietar la realidad humana, manteniéndola en situación de equilibrio estable y encauzando el inevitable movimiento por vía reglada y calculable. De ahí una grave consecuencia: la sabiduría maquiavélica es, de modo eminente, «Retórica». La dimensión técnica y pragmática del saber maquiavélico obliga al sabio no sólo a «saber ser», sino también a «saber parecer». La propensión natural del hombre al error hace que la mayoría de los hombres —el vulgo— sean incapaces de distinguir el «ser» del «parecer». Por eso el arte político es primordialmente «retórica», arte de persuadir, de conquistar la opinión. En este sentido, el sabio maquiavélico no se cuida tanto de si los medios que emplea para aquietar la realidad humana «son» buenos o malos, como de que «parezcan» buenos. El «buen parecer» gana la opinión de los hombres, y con la opinión, fama y gloria. La sabiduría maquiavélica —como retórica— es propiamente una técnica de la reputación. La opinión —«doxa»— trae consigo la gloria —«doxa»—. Las famosas recetas maquiavélicas para el mando proceden de una actitud retórica, son «maximas» retóricas en sentido genuino. Y en esto estriba su neutralidad frente a los valores éticos. En fin de cuentas, el primer cuidado del sabio maquiavélico no es sino *parecer* de modo que granjee la buena opinión, la fama y la gloria. El límite está allí donde empieza a peligrar la fama. Sólo así se comprenden en su verdadero valor las famosas ex-

presiones maquiavélicas sobre el fraude con gloria y el fraude sin gloria, donde el elemento decisivo no es ya el fraude, sino la gloria, es decir, la opinión. La dimensión retórica de la sabiduría maquiavélica explica el valor respectivo que guardan entre sí los términos amor, temor, odio y desprecio en la doctrina maquiavélica del mando político. Lo más peligroso para la buena opinión es el desprecio, más grave que el odio o el temor. Puede el temor ser deseable si granjea buena fama. En cambio, el desprecio es término insalvable de llegada para los que siguen la «via del mezzo» o quieren eludir la decisión política amparándose en la «neutralidad».

Vale esto para el hombre y para el *Stato.*

El ideal del *stato* maquiavélico es «la guerra victoriosa», pues sólo en ella estriba su gloria y, por tanto, su seguridad.

El ideal de la «guerra victoriosa» es naturalmente inconciliable con el de la guerra justa. La decisión a favor de los beligerantes no se inspira en la justicia de su causa, sino en la consideración de quién es el vencedor probable según un cálculo previo de las fuerzas en juego. Así, el método, es decir la «alianza», está condicionada no ya por la justicia, sino estrictamente por la utilidad. Los sistemas de alianzas se forman y deshacen por razón de utilidad. El mismo ideal retórico de la guerra victoriosa neutraliza, desde el punto de vista moral, los medios y modos de hacer la guerra. Aquí es donde encontramos la verdadera clave para interpretar la tesis maquiavélica del «fraude» allende toda consideración moral. En la guerra el fraude es siempre «glorioso». Por esta razón: va dirigido «contra un enemigo que no se fía de tí». Indudablemente, Maquiavelo apunta aquí a un sentido del término fraude como «estratagema» o «añagaza» guerrera. Con gran esmero dialéctico, más que moral, distingue Maquiavelo entre el fraude en la guerra y el fraude en otra clase de acciones. La falta de densidad moral allá en lo hondo de su conciencia y la dimensión retórica que tienen todas sus afirmaciones le permiten tan peligrosas acrobacias conceptuales como esta distinción entre fraude glorioso y no glo-

rioso. La distinción, que esencialmente tiene validez para la guerra, es luego transportada al plano político gracias a la estrecha conexión dialéctica entre el «saper fare la guerra» y el «saper comandare». Y aquí está la cruz de la cuestión: el esquema que sirve en el plano político para fundamentar el mando con fraude está determinado por el que pretende justificar el fraude en la guerra —el hecho de ir enderezado contra un enemigo que no se fía de tí—. Por un fenómeno de reversión inevitable dentro del cuadro maquiavélico, la idea de enemistad y de desconfianza determina en forma decisiva la dialéctica del mando y de la obediencia en que lo político consiste. Confírmase así por otra vía la influencia decisiva que el Arte de la Guerra tiene sobre el concepto maquiavélico del *Stato*, al par que se aprieta el nudo que enlaza las dos partes esenciales de la sabiduría maquiavélica y se nos muestran ambas dominadas por un objetivo retórico.

He aquí, pues, las dos vertientes de la sabiduría política maquiavélica: Por un lado, es una técnica de la reputación. Por otro lado, una técnica de la proporción. El «saper comandare» comporta en el que manda el fino discernimiento del valor cualitativo —*axia*— del que obedece. El sabio —recordemos el bello pasaje— ha de medir proporcionalmente las cualidades. La cualidad condiciona el modo del mando, el modo de lograr la estabilidad y de realizar la justicia. La estabilidad se conquista mediante una cuidadosa técnica de la proporción que discierne la calidad del material humano y aplica un criterio u otro según dicha calidad. Cuando el material humano es bueno, la estabilidad se logra por camino distinto que cuando es malo. Desde este punto de vista, el sabio maquiavélico es neutral frente al material humano y se propone un objetivo estrictamente técnico. El «saber hacer» obliga a discernir el bien y el mal y a aplicar una regla para el primero, otra para el segundo. La conocida distinción maquiavélica entre los modos de mandar y la tradicional antinomia entre los *Discorsi* y el *Príncipe* se resuelven si se considera que la sabiduría maquiavélica postula métodos di-

ferentes cuando el material a manejar es de naturaleza distinta. El quid está en hacer las cosas con «proporción». Decir proporción equivale a decir grado de corrupción. El mismo Maquiavelo, en un pasaje del Arte de la Guerra, compara implícitamente el político al escultor: Cuando el grado de corrupción es escaso y el material humano igual por razón de la sustancia ese material es apto para recibir una forma singular del vivir político, lo que Maquiavelo, sin hipocresía alguna, ensalzará como la forma suprema de convivencia humana: el «vivere libero» o «vivere politico» propiamente dicho. Empeño erróneo sería tratar de imprimir a ese material bueno «trista forma». Por el contrario, allí donde el material está en trance de corrupción y la desigualdad reina por doquier, no cabe un «vivere libero», sino un modo de convivencia fundado más en la fuerza que en la libertad: La igualdad de sustancia de los hombres, en cuanto principio de equilibrio y de estabilidad, decide sobre el modo político de la convivencia humana: «Che dove'è equalità non si può fare principato, e dove la non è, non si può far repubblica». En este punto, errar es peligroso.

El sabio político ha de atinar en la proporción, pues de otro modo, habiendo desproporción entre el material humano y la forma que se le quiere imprimir, el edificio amenaza ruina. Si el político se empeñase en ser siempre bueno, mientras los hombres varían y se tornan de buenos malos, perecería por falta de proporción. La bondad o maldad del gobernante deja de ser un problema en sí de carácter ético para convertirse en un concepto de «proporción», esto es, de simple técnica matemática. Los vocablos bueno y malo pierden su contenido moral autónomo y sustantivo para convertirse en términos neutrales de una función matemática. Bueno es lo que guarda proporción y conduce a la perfección; malo lo que aleja de ella. El Príncipe bueno de Maquiavelo es el Príncipe sabio, el gobernante que sabe usar bien de la bondad y de la maldad cuando por razón de proporción así lo requiere el material humano.

Por esta vertiente, el que obedece queda rebajado al rango

de material. Lo mismo ocurre por la otra, la propiamente «retórica». Como contrapunto del Príncipe sabio, el «vulgo» se guía por la «doxa», esto es, por la opinión. No es capaz de discernir el «ser» del «parecer». Se conforma con el «buen parecer». También aquí el giro que Maquiavelo imprime a la tradición clásica es harto patente. Aristóteles atribuye al gobernante como virtud esencial la *Phronesis* y considera virtud propia del que obedece la «doxa», la opinión, pero una «doxa» rigurosa y éticamente cualificada, lo que él llama la *doxa alethés*, la opinión verdadera, la que está conforme con la verdad, la próxima a la verdad, ya que todo hombre, por el hecho de serlo, tiene en sí la posibilidad de acercarse a la verdad. La comunidad política es un compuesto en el que no todos pueden ser buenos. Los hay mejores y peores, es decir, menos virtuosos, pero aun para los menos virtuosos rige el principio de la *doxa alethés*, la «opinión verdadera». La idea del «vulgo» sólo se compadece con la «doxa» a secas. A Maquiavelo nada le importa la opinión verdadera, sino la opinión a secas, la fama y la gloria, bien o mal fundadas. He aquí por qué la virtud maquiavélica cobra extraños y casi sobrenaturales tintes, mientras, por el otro lado, la virtud de la obediencia se degrada a la de obediencia servil. El *uomo virtuoso* de Maquiavelo ha de poseer una potencia extraordinaria y graciosa, «genial», donde se mezclan en misteriosa unidad los más activos y excelentes ingredientes, pues es como una síntesis de las virtudes antiguas y de las critianas y aún algo más. Es, en un aspecto, actividad, energía, dinamismo y, en este sentido su mejor cifra es la «valentía», que Aristóteles había tenido buen cuidado de colocar en segundo lugar por bajo de la *Phronesis* o virtud política propiamente dicha. Pero Maquiavelo se cura también de deslindar el término *virtud* del término *forza* y del término *potenza*. Es, fundamentalmente, una cualidad de la inteligencia antes que de la voluntad, porque consiste primariamente en conocer la ocasión o preverla, con lo cual el sabio consigue vencer a la Fortuna. Por este lado la Virtud es la secularización y tecnificación del

concepto cristiano de prudencia. Pero es algo más No sólo es previsión de la ocasión, sino también medio para conseguir la aquiescencia de los que obedecen. Por la vía de la reputación. La virtud, en cuanto valor para la acción, despierta admiración, y con la admiración, seguimiento. Es la virtud entendida como «ejemplaridad», única vía segura para conquistar fama y reputación. En este segundo sentido, la Virtud es un elemento clave de la retórica maquiavélica. La reputación anuda al que manda y al que obedece con un lazo esencial, el único que resiste cuando la maldad humana quiebra los demás. La virtud maquiavélica no consiste sólo en mandar con violencia y ferocía, consiste simultáneamente en «persuadir». Pero a Maquiavelo no le interesa la persuasión de la verdad, le basta la apariencia. De las tres partes cuyo conocimiento reputaba Aristóteles necesario para el político, la Economía, la Estrategia y la Retórica, era esta última la más eminente, tan eminente, tan cercana a la esencia misma de la Política, que muchos, según el gran estagirita, erróneamente la confundían. La Retórica es, en efecto, ingrediente muy importante para la Política. Tiene su método propio, el entimema y el ejemplo, y su objetivo es proveer de razones capaces de persuadir. Sirve para descubrir lo persuasivo verdadero y lo persuasivo aparente. Esto último no es del dominio de la Retórica, sino de la Sofística. El objetivo de la Retórica estriba en descubrir especulativamente lo que en cada caso puede ser propio para persuadir en todas aquellas cuestiones susceptibles de «deliberación». Su última meta no es la verdad, pero sí «lo verosímil», es decir, lo que está próximo a la verdad. Cuando la opinión deja de ser verdadera y tórnase opinión a secas, cuando la persuasión no persigue la verdad, sino tan sólo la apariencia de verdad, el que manda, «persuade», pero la dialéctica entre el mando y la obediencia no crea una comunidad «política», en la que los hombres viven de lo que las cosas son, de la verdad de las cosas, sino una apariencia de comunidad, una comunidad despótica. De la idea del «vulgo» a la idea de la «masa», que va entenebreciéndose en el horizonte político e

intelectual a lo largo del mundo moderno, hay sólo un proceso de radicalización de aquella disyunción inicial entre la Razón y la Voluntad divina que hizo de Dios un ser arbitrario. Por eso, detrás de buena parte de las nociones modernas sobre pueblos elegidos y no elegidos, sobre pueblos llamados a imperar y a obedecer, sobre genios y masas, alienta el soplo maquiavélico que hace de la Política, Retórica, y de la Retórica, Sofística. Por eso también uno de los problemas primordiales que acucian al hombre contemporáneo estriba en restablecer ponderadamente la relación genuina entre el mando y la obediencia, entre la *Phronesis* y la opinión en la verdad. Para que la humana convivencia se alimente de la sustancia de las cosas.

El punto de arribada de la sabiduría maquiavélica es la estabilidad, pero no la estabilidad en la virtud, sino la estabilidad de la «doxa», de la opinión. Sólo una idea rigurosa de lo político puede permitirnos comprender en qué han consistido la experiencia y el fracaso histórico del maquiavelismo. Porque si es cierto que Maquiavelo no es idéntico al maquiavelismo, el pensamiento humano, por su proyección futura, siempre es más verdadero o más falso según sea el camino que emprenda. Por haber fundado el vivir político sobre la opinión y no sobre la verdad, la Verdad se vengó de Maquiavelo haciéndole a su vez juguete perpetuo de la opinión de los hombres. Sólo desde esa idea rigurosa seremos capaces de definir la posición que cumple al hombre adoptar como realidad personal frente a lo político.



LA UTOPIA DE LA INSULA BARATARIA
(1941)



La primera pregunta de rigor reza así: ¿qué perspectiva deberá tomar hoy quien pretenda meditar sobre el *Quijote*, orientando su meditación hacia el horizonte político?

Cuando se formula una pregunta lo primero que conviene hacer es poner en claro el sentido que la pregunta tiene. Y como toda pregunta es búsqueda de algo, importa que veamos lúcidamente qué buscamos, dónde y por qué camino hemos de buscarlo. Buscar e inquirir algo implica enderezarse hacia aquello que se busca o inquiere, de tal suerte, que el carácter de ese algo buscado imprime de antemano la dirección del buscar. No seguir esa dirección previamente indicada es poner la pregunta en vía muerta. Para mayor claridad, veamos qué modos de preguntar sobre el *Quijote* podrían conducirnos a una vía muerta.

Cabría abordar el tema con el propósito, justificado al parecer desde el punto de vista científico, de reducir a conceptos y poner en orden arquitectónico las innumerables alusiones susceptibles de ser proyectadas en un horizonte político que a lo largo del *Quijote* van apareciendo. Y si en la trabajosa búsqueda van en amoroso concierto el ojo agudo y la mano delicada, acaso se logre hilar la trama de una artificiosa arquitectura. Pero el empeño, quizá legítimo, no sería fecundo. ¿Por ventura es cosa interesante obtener del *Quijote*, mediante fina labor de criba, los escasos principios de un problemático pensamiento político cervantino? Lo mejor se quedaría fuera, inaprehendido e inaprehensible en semejante tratamiento. La materia es tan sutil y delicada que se nos quebraría en las manos, adelgazándose hasta desvanecerse. Este método, cuya validez científica no negamos, no nos sirve. Veamos otro.

La perennidad del *Quijote* como creación cultural objetiva invita y autoriza a buscar en él la expresión perfecta, arquetípica, de valores humanos fundamentales. Y así, no se podría tachar de inadecuado un esfuerzo que se propusiese como meta llegar a obtener del *Quijote*, por destilación, un concepto general y abstracto de la política. Temo, sin embargo, que la cosecha no habría de ser muy copiosa.

Tampoco deja de ser tentadora la inteligente invitación de Unamuno, que aconseja, frente al *Quijote*, la actitud libre y desembarazada del lector (protestante) de la Biblia. El *Quijote* serviría entonces de pretexto a una meditación política. Pero aunque el consejo es bueno y respetuoso para la calidad del material, el resultado sería arbitrario y, en la mayoría de los casos, interesante tan sólo para el uso particular del meditador.

Aun hay otro camino. Encarar el arduo problema de cuál sería el género político literario en que podría ser incluido el *Quijote* si se le mirase desde el horizonte político. Poniendo en él una intención política latente, fácilmente se inclinaría el ánimo a insertarlo —con más o menos derecho a ocupar asiento— en ese ramo literario, españolísimo por cierto, de los Espejos de Príncipes y Gobernadores, encubierto el propósito en el bellísimo cendal de la ficción literaria.

Ninguno de estos cuatro caminos, más o menos practicables, más o menos lícitos, más o menos fructíferos, nos conduciría a buen puerto, porque siguiéndolos, ora se hace violencia a la fragilidad del material, ora se desemboca en arbitrarias composiciones y construcciones caprichosas. Importa, pues, si acaso lo hay, descubrir algún sendero nuevo que nos salve de ambos inconvenientes. Que por trazar perfiles rigurosos no se nos escape el perfume político que exhala tan delicado material. Pero que el afán de apresarlo incólume no deje la meditación suelta y desceñida, desamparada de línea conceptual.

Sin duda hay otros caminos; ¿pero quién nos dice que no han de llevarnos también a vía muerta? ¿Cómo podremos estar seguros de acertar, si los que a primera vista parecen mejores,

uno a uno se nos van mostrando menos buenos de lo que pensábamos?

La posibilidad de acertar en el método depende principalmente de que la pregunta esté bien hecha, y para saberlo es preciso averiguar el porqué de la pregunta misma. Hablar del porqué de una pregunta es hablar de su razón. ¿Qué razón nos mueve a preguntarnos algo sobre el *Quijote*?

Si nos detenemos a meditar sobre ese por qué, echamos de ver en seguida que no es sólo el afán de conocimiento teórico y de goce estético que suscita una obra literaria de alto rango. Una intuición secreta nos dice que detrás del *Quijote*, quizá en él mismo, se oculta un sabroso e inquietante misterio: algo así como la medida de todas las cosas españolas, de las que son en cuanto son, de las que no son en cuanto no son; el fiel contraste de la «virtud» española, la mejor clave para entender lo español. Y si ahondamos más, hallamos que la razón de que el misterio quijotesco nos seduzca con fuerza incontrastable está en nuestra propia situación histórica, en el hecho de que nuestra generación venga engarzada con dos generaciones que han forjado *el mito de Don Quijote*.

I

El mito de Don Quijote

Cuando nuestra generación pisa el umbral del mundo del espíritu encuentra ante sus ojos la silueta del pobre hidalgo manchego convertida en mítica figura gigante. La pluma magistral de unos pocos buscadores del oro español le han convertido en héroe. Lo que antes era confuso haz de imágenes y representaciones vacilantes se ha tornado figura consistente, perfil preciso. Ha nacido Don Quijote por segunda vez, tocado con el nim-

bo de héroe, pero ahora —¡oh milagrosa encarnación!— ha tomado la figura enérgica y la carne histórica del personaje real. Los vigorosos trazos de una exégesis genial le han dado figura y fuerza para operar sobre la realidad histórica. Y a la verdad que desde nuestros primeros años todos hemos contado con Don Quijote como se podía contar con Carlos V o con los Reyes Católicos... Alta y recia, la figura de Don Quijote llegaba a nosotros míticamente deformada como el recuerdo concentrado y potenciado de un capítulo de la historia real de España. Figura fulgurante de gloria, nombre envuelto en las resonancias de la fama, potencia histórica. Don Quijote, potencia mítica, es también un nombre de mágicos poderes. Unas veces lo quijotesco es para nosotros adjetivo zumbón; otras, epíteto laudatorio, pero, en cualquier caso, alta potestad que impregna la realidad de nuestro contorno y nos obliga a encararnos resueltamente con el mito.

Ha nacido nuestra generación bajo el poder incontrastable del mito de Don Quijote, y de nada nos valdría huír, porque hablar de mito es hablar de fuerzas y potencias misteriosas, y he ahí que la larga figura del caballero sigue firmemente enhiesta sobre el corazón de España y a todos nos apresa en la red encantada de su problemática.

Veamos ahora cómo se forjó el mito y quiénes fueron sus forjadores.

Don Quijote, empeño entrañable de dos generaciones españolas

Si volvemos la mirada a lo que tan de cerca nos atañe, encontramos que nuestros padres y nuestros abuelos tuvieron clavado desde el principio en el hondón del alma la muy entrañable preocupación de la quijotería. Y es cosa digna de advertimiento, que esa afición a Don Quijote no fue casual, ni de poca monta, ni nació de pura veleidad literaria o de simple propósi-

to anticuario. Fue un movimiento profundo, de alta arboladura y signo renaciente. Y no fue obra del azar, ni les engañaba el instinto, cuando los mejores de esas dos generaciones, desde ángulos varios, pero todos a una, fijaron sus ojos en la noble cima española de Don Quijote.

Sin menoscabo de otras valiosas aportaciones a la creación del mito, han sido, sobre todo, Unamuno y Ortega sus verdaderos forjadores, porque ambos tomaron las cosas desde la raíz. Su obra tuvo la virtud de convertir un libro excelso, que el siglo XIX había convertido ya en tema español por excelencia, en mito operante y vivo. Es el angustiado empeño de dos generaciones españolas por encontrarse a sí mismas, saliendo de sí mismas en pos de la eternidad de España, afanosamente buscando la clave de nuestro ser español. Guía de tan esforzado empeño es el mismo Don Quijote, más seguro que lo fuera Virgilio para el Dante, pues de buen guía ha menester quien se adentra en el infierno, el purgatorio y el paraíso de España.

Diferentes fueron los caminos elegidos. En uno se toma el *Quijote* como algo eterno, «fuera de época y aun de país». Nada interesa lo que el *Quijote* pudo significar en su tiempo y lo que Cervantes quiso expresar y expresó. El caballero de la llanada manchega se convierte en símbolo de la humanidad cristiana heroica. Es la honra, la gloria, móvil principal de sus acciones, que le impulsa a las más disparatadas empresas. Su norma, la obediencia perfecta a los designios de Dios. Y así, las aventuras de Don Quijote tienen su raíz en la eternidad, su flor en el tiempo.

En el otro, el punto de mira es España. Ortega centra en torno a Don Quijote esta pregunta tremenda: «Dios mío, ¿qué es España?». Y siguen a ésta otras interrogantes terribles: ¿Se burla Cervantes? ¿Y de qué se burla? De lejos, sólo en la abierta llanada manchega la larga figura de Don Quijote se encorva como un signo de interrogción, y es como un guardián del secreto español, del equívoco de la cultura española». Al final, los hilos de la interpretación representan en su trama la figura del

héroe. Don Quijote, «la arista en que ambos mundos se cortan formando un bisel», es el héroe que lleva en sí la voluntad de aventura y afronta resueltamente su destino trágico. El hombre «que quiere ser».

Por caminos diversos —la exégesis libre, en un caso, y en el otro, la preocupación por clasificar el *Quijote* entre los géneros literarios— se llega a conclusiones armónicas: Don Quijote como tipo o arquetipo heroico. El acento varía, porque para Unamuno, Don Quijote es el héroe cristiano por excelencia, herido en lo más íntimo por la luz religiosa, entendido el cristianismo con mucha hondura, pero a su manera, «en la raíz común a la naturaleza y a la gracia». Diríase un cruzado, brazo de Dios, ministro suyo acá, que se echa al mundo a hacer que se cumplan «las leyes de la caballerosidad y de la justicia». Es un Don Quijote visto a través de lo religioso, entrañada manera de mirar que ilumina los rincones más oscuros. Ortega, en cambio, subraya en Don Quijote la dignidad clásica del héroe antiguo, que apela al porvenir y voluntariamente acata su destino. Brisas antiguas azotan los ijares de *Rocinante,* que lleva sobre sus lomos al caballero de utópico ademán. Es un Don Quijote trágico o, por mejor decir, visto a través de lo trágico, esforzado amante de lo imprevisto, lo impensado, en cuyo cielo campea la fortuna. Sus aventuras, es decir, los inesperados golpes de la fortuna, añaden a su perfil trágico una dimensión nueva: la burla. Don Quijote es un personaje tragicómico, cuya grandeza estriba en su esperanza, nunca vencida por los reveses constantes de la fortuna, porque, como diría Maquiavelo, «non sapendo il fine suo, ed andando quella per vie traverse ed incognite, hanno sempre a sperare, e sperando non si abandonare, in qualunque fortuna ed in qualunque travaglio si trovino» (1).

En trazos gruesos, se podría acaso decir que la heroicidad quijotesca tiene, en Unamuno, sabor medieval y un cierto dejo delicadamente romántico, y en Ortega, tinte antiguo y brío re-

(1) *Discorsi,* II, 29.

nacentista. Una común intuición profunda guía la meditación de ambos: el *Quijote* es el problema terrible de nuestro destino. Buscan ambos la clave de ese destino, y como siempre se encuentra lo que se busca —la religión lleva necesariamente a lo universal—, Unamuno libera a Don Quijote de todo engarce histórico y halla en él nada menos que el destino del linaje humano. Y para Ortega, que busca el secreto español, Don Quijote es clave que desvela el «equívoco de la cultura española», singular y triste destino tragicómico, nota disonante en el universo concierto de los destinos humanales.

Al final de ambas angustiadas meditaciones, Don Quijote, depurado en áureo crisol, sale convertido para nosotros en potencia histórica.

Ahora ya comprendemos el porqué de nuestra pregunta; razón angustiada, angustiado empeño de nuestra generación. Irrevocablemente, el mito de Don Quijote —¡bendita y terrible herencia irrenunciable!— pone a nuestra generación en trance de volver a ensayar la respuesta a estas preguntas tremendas e inexorables: Dios mío, ¿qué es España? ¿Qué camino puede llevarnos a comprender su ser verdadero, su modo de pensar y de sentir, de entender el hombre, el mundo y la historia? ¿Cuál es el sentido de España en la Historia Universal?

Ahora se comprende también el porqué de mi pregunta concreta. Sintiéndome envuelto en el dilatado y seductor horizonte del mito de Don Quijote, no he podido resistir a la tentación de encararme con él. Pero un poco intimidado al penetrar en el campo de fuerzas que el solo conjuro de su nombre basta para poner en acción he trazado a mi intento límites enérgicos y he preferido asirme a cánones rigurosos antes de tender la mirada hacia orillas lejanas. Y así, he optado por escoger el campo que me es más familiar y, a la vez, el que considero campo dramático por excelencia: el campo de la política. Averiguado ya el porqué de ella, nuestra primera pregunta se despliega entonces en esta red de cuestiones inquietantes:

¿Qué es España si se la mira desde el horizonte dramático

de la política? ¿Existe una manera española de entender y de obrar lo político? ¿Por ventura es el *Quijote* esa manera española por excelencia? ¿Existe acaso una manera quijotesca de entender la política? ¿Qué otras maneras ha habido a lo largo de la Historia y cuál es el sentido de unas y otras?

Ahora ya podemos pasar de la primera a esta segunda pregunta: *¿en qué consiste, si la hay, esa manera quijotesca de entender la política?*

Afortunadamente, al averiguar el imperioso porqué de la primera, y encontrarnos con el mito de Don Quijote, hemos alcanzado un hilo metódico más seguro que los anteriores. Y esto por dos razones: porque se atempera mejor a la naturaleza del material y porque nos sitúa en el rumbo y en el horizonte que mejor responde a los supuestos históricos concretos que condicionan cualquier meditación actual sobre temas quijotescos.

Ambas razones nos persuaden a entrarnos resueltamente por las puertas del mito.

II

La ínsula Barataria

Una aventura preeminente

Elevémonos por un instante a la cima de aquella admirable sencillez de Don Quijote, que a Sancho le hacía quererle «como a las telas de su corazón», y, con ojos quijotescos, demos por cierto y averiguado que el *Quijote* es la historia de dos personajes españoles que vivieron realmente en la España de la segunda mitad del siglo XVI y la primera del XVII, que Don Quijote murió en gracia de Dios y fue enterrado en la «fuesa donde real y verdaderamente yace tendido de largo a largo», y que la

historia de sus sentimientos, pensamientos, palabras y acciones nos ha sido fiel y puntualísimamente conservada. Busquemos con esos ojos, no el hilván de estas o aquellas palabras o acciones que puedan tener interés político, sino más bien esto otro: si detrás de esas palabras o acciones de Don Quijote hay o no hay un horizonte político lejano, lo que podríamos llamar una *ética política*. Y nuestra intención no será reducir esa ética política a un decálogo de conceptos, sino descifrar su sentido profundo, descubrir su aroma, si se nos permite expresarnos así.

Lo primero será discernir de entre la muchedumbre de palabras y obras quijotescas aquellas que deben ser previamente acotadas para nuestro propósito indagador; lo segundo, hacer presa en la parte acotada.

¿Hay, por ventura, en la vida de Don Quijote alguna acción destacada, cuya interpretación pueda servirnos de base para ensayar la definición de la ética política quijotesca? La selección habrá sido certera si, espumando de entre material tan abundoso, conseguimos acotar un campo capaz de satisfacer cumplidamente los siguientes postulados metódicos:

a) La acción o acciones que caigan dentro de ese campo han de ser preeminentes.

b) Su contenido ha de ser específicamente político.

c) El sentido y la naturaleza de las cosas que en el curso de dichas acciones acaezcan han de ser tales que, sin artificio ni violencia alguna, puedan considerarse como cifra y compendio de la ética política quijotesca.

Entre todas las aventuras que acontecen a Don Quijote hay una que por su color y substancia política claramente destaca sobre las demás: es la aventura de la ínsula Barataria. Veamos ahora en qué medida satisface o no los postulados anteriores.

Dos razones primordiales hacen de la ínsula una aventura preeminente. La aparición del tema de la ínsula va unida a la aparición de Sancho en escena. Es una meta concreta que a Sancho propone Don Quijote y que le determina a cambiar su modo de vida. Y así, la convivencia de ambos empieza bajo

el signo de la ínsula. Don Quijote promete ganarla él mismo para Sancho y dejarle en ella de gobernador.

La promesa de la ínsula imprime a la convivencia de Don Quijote y Sancho un cierto sentido que les proyecta hacia un horizonte político.

No es menos preeminente el lugar que la aventura ocupa en la vida de ambos. El punto en que sucede no es un punto cualquiera, sino preeminente, sucede «a su tiempo». Entre el punto inicial y este en que la aventura acaece, un hilo sutil y continuo dirige los pasos de ambos hacia aquel objetivo político concreto. La promesa se cumple, aunque el cumplimiento llegue por caminos que el mismo Don Quijote no previera.

Veamos ahora hasta qué punto puede esta aventura satisfacer el postulado segundo.

Pronto se echa de ver que todo lo que allí acontece es genuinamente político. Su contenido son acciones políticas propiamente dichas, acciones de gobierno. Sancho Panza, nombrado en broma gobernador de una ínsula, burlonamente llamada Barataria, ejerce de veras el gobierno durante diez días. La ínsula no es tal isla, sino un pequeño lugar o villa cercada en tierra aragonesa, de hasta mil vecinos, todos fieles y leales vasallos de un poderoso señor.

Pero al llegar al tercer punto nos sale al paso una grave dificultad, porque el héroe de la aventura es Sancho, no Don Quijote. Indagamos cuál sea la ética política quijotesca, y al ir a buscarla allí donde nuestra previsión del material propio para ser acotado rectamente nos conducía, hallamos que la única aventura política preeminente, por su sentido íntimo y su contenido, no le acontece a Don Quijote, sino a Sancho. Arduo problema, porque si el titular de la hazaña es Sancho, mal podemos tomar esta aventura como genuinamente quijotesca. *A no ser que Sancho, en aquella sazón, se hallase tan cerca de ser Don Quijote que sus palabras y sus acciones, todo su obrar político, pudiese ser atribuido a su señor.*

Siguiendo, pues, un hilo inmanente, no artificiosamente su-

perpuesto, nos vemos en el trance de reducir la aventura de la ínsula a una aventura quijotesca. Y para que la reducción sea posible, hemos de poner en claro si el modo de obrar políticamente que Sancho acredita en su gobierno encaja o no de lleno en la ética política quijotesca; *lo cual sólo será así en el supuesto de que Sancho, en aquel felicísimo momento en que, por su buena o mala ventura, tuvo a bien asumir los cuidados del mando, fuese capaz de obrar y de existir en el modo quijotesco.*

La coexistencia de Don Quijote y Sancho

¿Quién era Sancho en aquella sazón? ¿Qué había de común entre él y Don Quijote cuando vino a ser gobernador de la ínsula Barataria?

Sancho sale a escena en el momento que abandona su existencia antigua de labrador pobre para acompañar a Don Quijote a lo largo de su vida. Y no nos dice la historia cómo era antes, sino cómo empezó a ser por obra y contagio del existir quijotesco. La promesa del mando y del gobierno de una ínsula persuade a Sancho a salirse del modo de ser en que él era y a adoptar el modo de vida de Don Quijote. De tal suerte, que si queremos averiguar quién era Sancho gobernador, preciso será que le miremos a la luz de su convivencia con Don Quijote.

La coexistencia de Don Quijote y Sancho acaso podría reducirse a este esquema de orden existencial (2).

---

(2) El esquema metódico que guía la interpretación de la coexistencia de Don Quijote y Sancho es de orden existencial y se apoya en la filosofía heideggeriana. No se nos oculta el riesgo que entraña el salto del plano ontológico, en que dicha filosofía existencial se mueve, al plano antropológico, primero, ético, luego, y, por último, político, en que nosotros nos movemos. Los modos cardinales de la ontología heideggeriana —la propiedad y la impropiedad de la existencia— se toman aquí a manera de polos hacia los cuales se orienta la interpretación de la existencia concreta de Don

Don Quijote y Sancho son dos modos del humano existir, determinado cada uno por un ideal concreto de la existencia. A uno y otro modo corresponden modos existenciales peculiares: un modo de comprender o de proyectarse, un temple o modo de ser afectado por el mundo, un modo de locuencia y de habla, un modo de estar arrojado en el «ahí» de su mundo. Y siendo la existencia humana, no ya una sucesión punctiforme de momentos, de aventuras, sino un «despliegue», por cuanto el ser del hombre es «poder ser», o sea, ser en el modo de la posibilidad —un continuo proyectarse hacia delante—, a cada uno de esos modos de existir de Don Quijote y Sancho corresponde también un peculiar modo de «despliegue». Ahora bien; el dato singular que define la coexistencia de Don Quijote y Sancho es que, a lo largo de la misma, y precisamente por su virtud, el modo de existir de Sancho se convierte paulatinamente en el modo de existir de Don Quijote. Mirado en sus arranques, ese movimiento de conversión se inicia en el mismo instante que la coexistencia empieza. Iníciase por un llamamiento angustioso a lo más hondo, que, al ser oído, se refleja luego en todas las maneras de ser de la existencia de Sancho, impregnando su pen-

---

Quijote y Sancho. Son simples polos de orientación, no esquema rígido que pudiera torcerla artificiosamente. No se me ocurre una garantía mejor de la licitud del método que su fecundidad para iluminar dos modos concretos del humano existir y de la existencia española.

Erraría, sin embargo, el que pretendiese contrastar la validez de este esquema con la interpretación psicológica de Don Quijote y Sancho. Desde ese ángulo, algunos trazos podrían parecer artificiosos. Lo que aquí se dice es, en cierto modo, un supuesto que deja intacta la posibilidad de una interpretación psicológica, con su infinita variedad de perfiles y rasgos. La mira la tenemos puesta no en Don Quijote y en Sancho, sino en ambos a la vez, en su coexistencia misma. En esa coexistencia se revela el profundo misterio de la existencia humana —singular manera de ser entre los demás entes del universo— en los dos polares modos de existir que componen una existencia entera. Tampoco queda excluida la licitud de una interpretación histórica tipológica. Pero de esto tendremos ocasión de hablar más adelante.

sar, su obrar, sus acciones políticas. El análisis del proceso de conversión permite seguir paso a paso el cambio de los modos existenciales de Sancho en los quijotescos: el comprender o proyectarse de Sancho, su temple, su habla misma, todo va tornándose quijotesco. Continuo es el proceso, mas no sin alguna recaída en el ser antiguo. Y, lo que más importa, jamás se llega a la identificación plena. Cuando la aventura de la ínsula Barataria acontece, donde Sancho es «gobernando», en el modo del obrar político, se halla en una determinada etapa de su conversión al modo de existir quijotesco.

Ese proceso de conversión es, pues, el supuesto existencial para que Sancho pueda poner en obra los consejos políticos de Don Quijote, y la aventura de la ínsula Barataria ser considerada como aventura política genuinamente quijotesca. Comprobemos si el esquema es o no fecundo y certero.

Dos modos de existir y dos ideales de la existencia

Mirada desde el horizonte existencial, la vida de Don Quijote es el admirable despliegue de una existencia que a sí misma se despliega en el modo del destino. Todo el sentido del existir quijotesco está cifrado en aquel verso maravilloso que Don Quijote canta en la hora de vencimiento: «Voy corriendo a la muerte». El ser quijotesco es un ser a muerte:

> «Yo he nacido para vivir muriendo.»

Desde que la lectura de los libros de caballerías le arranca de su antiguo existir en el modo cotidiano, vive Don Quijote muriendo, proyectándose hacia la posibilidad extrema de la muerte. Siempre la muerte delante de los ojos, muriendo vive Don Quijote, resuelto siempre a ser fiel a sí mismo, con resolución entera, sin temor: «Y por él tengo de ir a pesar de todo el

mundo y será en balde persuadirme a que no quiera yo lo que el cielo quiere, la fortuna ordena y la razón pide, y, *sobre todo, mi voluntad desea*» (3).

Resuelto a ser él mismo, corriendo a la muerte, posibilidad que a nadie le es dado rebasar, desvélanse ante Don Quijote las demás posibilidades del existir, y así, existe como él mismo es, en su quijotesco «poder ser»:

«Yo sé quién soy... y sé qué puedo ser» (4).

Por vivir muriendo, por dejar que la muerte se haga poderosa en él, gana Don Quijote la libertad de ser en el modo del destino, ahuyenta de sí mismo toda posibilidad casual y provisional, se arranca a lo que cercano se le brinda, lo cómodo y facilón, para entregarse a la sencillez de su destino:

(«No habrá imposible a quien yo acometa y acabe» (5).

Por su querer, por su voluntad, existe Don Quijote, entregándose permanentemente a su resolución: abierto, lúcido, dispuesto a acoger cuanto viniere, venturoso o adverso. Queriendo ser él mismo, escogiendo la posibilidad de ser él mismo.

«El toque está en desatinar sin ocasión» (6).

Siendo siempre él mismo, el comprender de Don Quijote es «ir corriendo a la muerte»; su habla, inequívoca, «en razones concertadas». Su temple, la ecuanimidad, el ánimo igual en todos los avatares, el maravilloso sosiego quijotesco antes y después de las aventuras; su modo de estar arrojado en el «ahí» de

(3) II, VI.
(4) I, V.
(5) II, XXII.
(6) I, XXV.

su mundo, la lucidez para todos los azares que la descubierta situación le brinde.

Desde un horizonte análogo, la vida de Sancho se nos antoja, en sus comienzos, el despliegue de una existencia que arranca en el modo de la cotidianidad para salvarse en el modo del destino. No se ha encontrado Sancho a sí mismo. Si Don Quijote es lúcido para lo posible, y para él no hay imposibles, Sancho es ciego ante las posibilidades y se aquieta en lo simplemente «real». La ínsula Barataria, posible para Don Quijote, es para Sancho simple desear de un imposible. Sancho la desea, no la quiere, proyecta su ser hacia aquella posibilidad, pero no la empuña en su mano hasta lograrla, no espera o piensa siquiera que pueda llegar su cumplimiento. Sancho no es él mismo, sino «uno de tantos», no se proyecta hacia la muerte, no va corriendo hacia ella, no muere siquiera. Sancho no muere, porque no es éste, ni aquél, sino «uno cualquiera», ninguno. No empuña resueltamente en sus manos su propio ser, su mismidad, sino que anda perdido de sí mismo. Propende a lo facilón, a la vida descansada y cómoda. Divertido en la muchedumbre de las cosas que diariamente acontecen, no es resuelto, sino indeciso:

> «Señor... Yo no sé por qué quiere vuesa merced acometer esta tan temerosa aventura; ahora es de noche; aquí no nos ve nadie; bien podemos torcer el camino y *desviarnos del peligro*» (7).

No ve la muerte como meta de su finitud, y encubierto está para Sancho el originario despliegue de la existencia hacia su fin propio e insustituible. No sabe elegir las circunstancias, no es «artífice de su ventura», como lo es Don Quijote. Las circunstancias lo zarandean, es un ser sin destino: que el destino no nace del choque de los avatares y de los casos exteriores, nace cuando se lleva dentro en sí mismo, cuando se empuña resueltamente la propia existencia. No se encara lúcidamente con las

(7) I, XX.

circunstancias; en realidad, al principio, a Sancho no le sucede nada, no entra en las aventuras, no es, como Don Quijote, «aventurero» en sí mismo; las circunstancias lo zarandean de aquí para allá. Sancho está disperso, divertido en su mundo, no se cuida de sí mismo, sino de las cosas de fuera:

> «Yo nací para vivir muriendo, tú para vivir comiendo...»

Siendo «uno cualquiera», el comprender de Sancho es el comprender del común, un comprender que no es apropiación previa de la cosa misma. Por eso, su modo de locuencia es el refrán, habla ambigua, un poco sin ton ni son, aunque venga a cuento por los pelos:

> «Maldito seas de Dios y de todos sus Santos, Sancho maldito. Y cuándo será el día en que te vea hablar sin refranes una razón corriente y concertada» (8).

El temple de Sancho es el miedo, y también el olvido; olvidado de sí mismo, a sí mismo perdido, hundido en el existir cotidiano:

> «naturalmente era medroso y de poco ánimo» (9).

Vocación y conversión de Sancho

Así hubiera sido Sancho si la virtud de Don Quijote no hubiese acertado a persuadirle. Pero he aquí que el milagro está cerca. El contacto de Don Quijote va a rasgar las tinieblas que cubren el existir cotidiano de Sancho y a ahuyentar los disfraces con que la existencia a sí misma y a su mundo se encubre.

(8) II, XXXIV.
(9) I, XX.

Dice la historia que Don Quijote tenía la extraña propiedad de volver locos y mentecatos a cuantos le trataban y comunicaban (10). Sancho oye el llamamiento de Don Quijote, que le persuade a salir de su existir cotidiano y a entrar resueltamente en la existencia quijotesca. Vocado está Sancho al existir quijotesco, al obrar quijotesco, al obrar político quijotesco.

Pero sólo oye la llamada de la angustia el que quiere oírla, y Sancho quería. El llamamiento señala el rumbo a seguir: «Antes que se llegue a ese término, es menester andar por el mundo, *como en aprobación*, buscando las aventuras...» (11). La vocación a ser en el modo del destino alcanza en Sancho hasta el plano del obrar político. A lo largo de la línea existencial que va desde el punto en que el llamamiento fue oído, hasta que la condición se cumple, Sancho despliega su existencia en suave conversión hacia el modo de existir de Don Quijote. Es el tiempo de prueba, los años de aprendizaje, «como en aprobación», trabajosa etapa de habilitación para el mando en la escuela de Don Quijote. El título que le legitime para el mando no será otro que sus obras:

> «Si ínsulas deseo, otros desean otras cosas peores; y cada uno es hijo de sus obras; y debajo de ser hombre, puedo venir a ser Papa, cuanto más gobernador de una ínsula...» (12).

La prueba es dura, fácil la recaída, porque la meta no está cercana, pero el material es bueno y maleable (13). La resolución, terminante y firme: «he de ser otro como él» (14), entraña la ruptura decidida con la existencia cotidiana: «No, sino estáos siempre en un ser, sin crecer ni menguar, como figura de pa-

(10) II, LXII.
(11) I, XXI.
(12) I, XLVII.
(13) II, VII.
(14) II, XXXII.

ramento» (15), les dice a los suyos, los que no oyeron el llamamiento. El camino por andar es largo y la voz de Don Quijote acompaña a la andadura de Sancho con monótonos «llegarán a su tiempo», «calla y ten paciencia, que día vendrá». Y Sancho lo sabe: «aun es temprano», piensa, «a su tiempo lo verás», dice a su mujer. La etapa de aprendizaje es de inmersión en las aventuras quijotescas, hasta que se mete en ellas en cuerpo y alma. Ya empieza él mismo a guiar a la ventura (16). Ya se torna en necesidad suya:

> «yo vuelvo a salir con él porque lo quiere así *mi necesidad*» (17).

Ya acaba Sancho por proponerlas (18). Habíase al principio descargado Sancho del peso de la existencia propia, echándola sobre Don Quijote: «El de tu persona (el cuidado), sobre mis hombros lo tienes puesto» (19); y Don Quijote había tomado sobre sí el cuidado de Sancho: «Yo velo cuando tú duermes» (20). Ahora empieza a pelear «mano a mano» (21). Por fin, entra resueltamente en el modo de vivir quijotesco. *La puerta se abre en aquel punto crítico en que deja de "hacer donaire" de las cosas quijotescas. En aquel punto, Sancho está convertido, se ha salvado:*

> «Desa manera, replicó Don Quijote, vivirás sobre la haz de la tierra» (22).

(15) II, V.
(16) I, XVIII.
(17) II, V.
(18) I, XLIX.
(19) II, XX.
(20) II, LXVIII.
(21) I, XIV.
(22) I, XX.

Cubierta esa etapa, la conversión sigue un ritmo acelerado, y llega el tiempo propicio de que la vocación se cumpla: «He tomado el pulso a mí mismo y me hallo con salud para regir reinos y gobernar ínsulas» (23). Arrancado a su ser cotidiano, a su divertimiento de sí mismo, Sancho entra a existir en el modo del destino, y la coexistencia con Don Quijote se torna entonces destino común:

> «Es imposible que nos pueda apartar otro suceso que el de la pala y el azadón» (24).

Ya puede Sancho atreverse a medir sus fuerzas con el propio Don Quijote, como si fuese su igual (25), y creer en los encantamientos, y hasta preferir la compañía de Don Quijote a la propia vocación política (26).

Con la conversión vanse también mudando los modos existenciales de Sancho. Su habla refranera y ambigua tórnase sutil, elegante, «muy a lo discreto» (27). El miedo también lo va dejando poco a poco, paso a paso se acerca al sosiego quijotesco.

Pero Sancho nunca deja del todo de ser Sancho. El llamamiento que le sacó de su ser tuvo fuerza bastante para mudar su existencia, acercándola al ser de Don Quijote. Pese a tanto acercamiento, Sancho no llega a ser «otro como él»:

> «Sancho nací y Sancho pienso morir» (28).

No acaba de salirse de sí mismo. Una última raíz irreductible le conserva en su ser, pegado irremediablemente a lo coti-

(23) II, III.
(24) II, XXXII.
(25) II, LX.
(26) II, LIV.
(27) II, LXV.
(28) II, III.

diano. La escuela de Don Quijote es camino de conversión, mas no a Sancho, a «uno cualquiera», le es dado arrancar de cuajo la cotidianidad. Necesidad irremediable del humano existir. Bien lo sabía Don Quijote. *Pero la escuela de Don Quijote es camino de habilitación para el mando político.* Sólo en esa escuela se adquieren las prendas que legitiman para el mando. El escalón inicial es tomar a Don Quijote en serio, no «hacer donaire» de sus acciones, saber estimar la altísima dignidad del obrar quijotesco. Luego viene el aprender de él, el dejarse transir y contagiar de su aliento, el tomar ese aliento y respirar con él. Cuando Sancho llega a ser gobernador, alienta con el «aliento» de Don Quijote. *Sancho es el «aliento» de Don Quijote. Pero sólo el «aliento»*:

«¿Qué tienen que ver los Panzas con los Quijotes?» (29).

III

La virtud quijotesca

La ínsula cercada

La coexistencia de Don Quijote y Sancho nos da también la clave para comprender la virtud quijotesca. El llamamiento de Don Quijote persuade a abandonar la existencia en el modo cotidiano y a entrarse en el modo del destino. Frente a los demás seres que existen, el cuidado quijotesco es cuidado por sacarlos de no ser ellos mismos, de su permanente caer, de su derrocamiento al hondo, del torbellino del diario suceder; cuidado por volverlos a sí mismos, por que vayan corriendo a la muer-

(29) II, LXVIII.

te y no la huyan. El existir de los otros no le es indiferente, no se siente extraño a ellos, sino que se cura de los demás. Cuando Don Quijote echa sobre sus hombros el cuidado de Sancho, no lo hace por quitarle su propio cuidado. Va delante de él, no para descargarle del cuidado de su propio existir, sino para devolvérselo propiamente como tal cuidado.

Ya hemos entrado en el horizonte del obrar quijotesco. Si Don Quijote quitase a los demás la cura de sí mismos, no les liberaría, ni los entraría en su ser propio, los haría dependientes, dominados. Al ir delante, para devolverles su propio cuidado, los hace libres para ir corriendo a la muerte.

El temple de la existencia quijotesca es el sosiego, y la coexistencia en el modo del destino, coexistencia sosegada, *pacífica. La meta del obrar quijotesco es la paz,* «el mayor bien que los hombres pueden desear en esta vida...: joya que, sin ella, en la tierra ni en el cielo puede haber bien alguno» (30).

Tocamos en este punto el concepto central. Don Quijote obra por virtud, por contagio, apelando a lo hondo de la existencia perdida en el diario acontecer. Pero no todos quieren oír el alerta del angustiado llamamiento que invita a encontrarse a sí mismo. Sólo en el que oír quiere obra la virtud el milagro de la conversión. El que no quiere, se está en su ser. *Pero la virtud de Don Quijote no es virtud inerme, es virtud armada.* La coexistencia de temple sosegado en el modo del destino se obra por virtud de contagio o por virtud de las armas: «las cuales tienen por objeto y fin la paz» (31). Don Quijote mueve guerra a los sordos, a los que no quieren oír su llamamiento, persuadiéndoles al sosiego, a la paz: «Esta paz es el verdadero fin de la guerra» (32).

El temple de la existencia en el modo cotidiano es el desasosiego, porque descansa sólo sobre lo que en común se procura.

(30) I, XXXVII.
(31) I, XXXVII.
(32) I, XXXVII.

Entregados todos a ese procurar común, entre unos y otros no hay sino reserva, distancia, desconfianza. No hay comunidad propiamente dicha. Pero cuando todos y cada uno de los que coexisten se empuñan a sí mismos y se despliegan en el modo del destino, el destino se torna común y todos acontecen juntos, puestos todos a servir en común a una misma causa.

Contra los sordos que no quieren escuchar la voz, ni quieren sosegarse, las armas. Es el punto en que se traspone el plano ético del obrar y se entra en el horizonte político. La virtud de las armas no es otra cosa que el mando. A los que no quieren oír, hay que mandarles que se sosieguen y vivan en paz. El mando se ejerce por el poder de las armas. *Pero Don Quijote no traspone esa línea que separa el plano del obrar por virtud y el del obrar político. Traspónela Sancho.* Don Quijote se queda allá, en la línea del horizonte, como una franja luciente, *ejemplar.* No se sale del plano ético de la *ejemplaridad,* espejo luminoso que arroja su luz sobre la región inferior de las acciones políticas. A este lado de acá sólo llega el «aliento» de Don Quijote. *Don Quijote sólo entra en el horizonte político a través de Sancho,* vocado al quehacer político y habilitado para el mando por el llamamiento quijotesco, existencia que se despliega en el modo quijotesco del destino, pero que no ha perdido su inserción en la cotidianidad.

No Don Quijote, sino Sancho, «uno cualquiera» que sea Sancho, es el llamado a mandar. Siempre, claro es, que se haya formado en la escuela de Don Quijote, que no «haga donaire» de sus acciones, que le tome por dechado de ejemplares perfecciones.

La ínsula Barataria, villa cercada, cerrada está para Don Quijote. Cuando se abren sus puertas para recibir al nuevo gobernador, Sancho viene solo, y hasta ha perdido los consejos que por escrito le diera Don Quijote, pero los trae en la memoria, trocados en «aliento», en soplo vivificador, en grito armado para persuadir a los sordos.

La ínsula Barataria es una villa cercada, rodeada de un cinturón de luz.

Del lado de acá de la cerca, en el corazón de la villa, Sancho, «aliento» de Don Quijote, poderoso de su mando, persuade a cada uno de los insulanos al sosiego quijotesco, a la existencia en el modo del destino, y a todos, a la coexistencia en paz, en el modo del destino común.

Del lado de allá, en el cerco luciente, está Don Quijote, puesto el casco de *Rocinante* en la raya del horizonte político. Los rayos de su virtud irrumpen en la ínsula a través de Sancho gobernador, hálito quijotesco, espejo de gobernadores, existencia quijotesca en el modo del obrar político. Persuaden a unos, mueven a otros, contagian a éstos, convierten a los pocos. Los hay también sobre los cuales no tiene la virtud quijotesca poder alguno. Incapaces de ganar el temple sosegado, de existir en el modo del destino, no acontecen con los demás en el servicio al destino común.

Más allá de ese primer círculo luciente hay otro de luz más viva, cuyo luminoso borde está también tocando la planta de Don Quijote. En ese círculo están los peleadores «a lo divino», «que conquistaron el cielo a fuerza de brazos» (33), San Jorge, San Martín, San Diego Matamoros, San Pablo...

Con un pie en la raya cercada de la isla y el otro en la raya del segundo círculo, está Don Quijote, peleador «a lo humano», quien, como le está vedado moverse, no sabe lo que conquista a fuerza de sus trabajos. Es la franja ejemplar adonde sólo llegan los que existieron en pos de la «*buena fama*».

Don Quijote, que quizá anduvo vacilante entre venir a ser emperador o ser de la Iglesia, si hemos de creer el testimonio de Sancho (34), se quedó como encantado en esa franja ejemplar de la «buena fama», separada de la ínsula por una cerca, y del más alto círculo sólo por la intensidad de la luz.

---

(33) II, LVIII.
(34) II, III.

La lección política de Don Quijote a Sancho

¿Qué ha aprendido Sancho en la escuela de Don Quijote? La lección de Don Quijote es la lección política de su vida, la de su muerte y la de sus armas:

> «si el viento de la fortuna en nuestro favor se vuelve... para que... tomemos puerto en alguna de las ínsulas que te tengo prometidas, ¿qué sería de ti si, ganándola yo, te hiciese señor della? Pues lo vendrías a imposibilitar, por no ser caballero, ni quererlo ser, ni tener valor, ni intención de vengar tus injurias y defender tu señorío. Porque has de saber que *en los reinos y provincias nuevamente conquistados* nunca están tan quietos los ánimos de sus naturales, ni tan de parte del nuevo señor, que no se tenga temor de que han de hacer alguna novedad para alterar de nuevo las cosas, y volver, como dicen, a probar ventura; *y así, es menester que el nuevo posesor tenga entendimiento para saberse gobernar y valor para ofender y defenderse en cualquiera acontecimiento*» (35).

Don Quijote pone delante los ojos de Sancho un caso extremo, que ha de someter a dura prueba sus dotes para el mando: la conservación de un Estado recién conquistado. Es el mismo caso en torno al cual giran las rigurosas recetas de Maquiavelo a su Príncipe:

> «Ma nel principato nuovo consistono le difficultà... le variazioni sue nascono in prima da una naturale difficultà, quale è in tutti i principati nuovi: che gli uomini mutano volontieri signore, credendo migliorare; e questa credenza li fa pigliar l'arme contro a chi regge...» (36).

La escuela de Don Quijote es escuela del entendimiento y escuela del valor. Sancho tenía natural entendimiento para go-

(35) I, XV.
(36) *El Príncipe*, III, 3.

bernar, faltábale, en cambio, valor. Pero el valor, la virtud, «se aquista» (37), y los años de aprendizaje son años de fortalecimiento en la senda de la virtud. Valor es menester para hacer frente a las dos poderosas fuerzas que señorean los ámbitos de la historia: Fortuna y Necesidad.

La Necesidad es el mismo natural del hombre, ser caído y enfermo. Cristiano pesimismo antropológico tiñe el consejo de Don Quijote a Sancho: «considérale hombre miserable sujeto a las condiciones de la depravada naturaleza nuestra» (38).

La Fortuna es también temible potestad, casi incontrastable, frente a la cual todo valor es poco. Pero el horizonte quijotesco no es horizonte tenebroso, sin otro señor que la veleidosa y fatal fortuna. No se ha roto el enlace con el plano trascendente. Sobre la Fortuna, «que, según opinión de los que no tienen lumbre de la verdadera fe, todo lo guía, guisa y compone a su modo» (39), se alza la providencia de un Dios trascendente.

Ese Dios trascendente señala el tope extremo del obrar quijotesco:

> «Así, oh Sancho, que nuestras obras no han de salir del límite que nos tiene puesto la religión cristiana que profesamos» (40).

Sobre los tres términos decisivos, Virtud, Fortuna y Necesidad, se levanta Dios, que preside su juego recíproco, su inacabable pugna en la palestra histórica (41).

«Valor para ofender y defenderse», porque importa mucho conservar el señorío, y aun aumentarlo, que conservación y aumento del poder llevan consigo la fama. *Pero Don Quijote no busca la fama a secas, busca la «buena fama».* La virtud quijotesca no es virtud secularizada. Mirada desde el horizonte de

(37) II, XLII.
(38) II, XLII.
(39) I, XXIII.
(40) II, VIII.
(41) II, LXVI.



Sancho, la virtud quijotesca es virtud creadora y conservadora de sustancia política, fuerza de fundación política, que lleva implícita, como objetivo, la fama. Pero no está roto en ella el hilo con lo trascendente; traduce también una relación del hombre con la allendidad, su objetivo supremo es la «buena fama», utópico confín de lo humano. Sin embargo, presupone —en actitud polémica— la ruptura anterior, valerosamente salvada, entre el allende y el aquende. Presupone —en son de réplica— una virtud política que descansa sobre el politeísmo de los valores del acá, quebrado todo engarce con la jerarquía de los valores trascendentes, un hombre plantado autónomamente en medio de una realidad inmanente. La ruptura se salva en una síntesis nueva, que absorbe en sí los dos momentos antinómicos. La «fama», como meta inmanente, queda transida éticamente, cristianamente, católicamente, merced al adjetivo «buena», y, a su vez, lo «bueno» da sentido a la fama terrena, trascendiéndola y salvando la quiebra renacentista. Los dos ingredientes —el más allá y la aquendidad— quedan absorbidos en un concepto ético político nuevo, que responde a nuevas formas de vida y a un nuevo modo de existencia histórica.

La «buena» fama es el ideal de la existencia quijotesca en su proyección histórica española concreta, donde el divorcio renacentista entre lo divino y lo humano se salva españolísimamente en admirable síntesis nueva (42).

He aquí la gran lección política de la vida de Don Quijote: el valor —«virtus»—, ayudado de Dios, vence a la fortuna y a la necesidad:

«cada uno es artífice de su ventura» (43).

---

(42) Este concepto ético político de la «buena fama» hace muy aventurado el intento de interpretar a Don Quijote como representación del «tipo» histórico del «hidalgo», o como tipo histórico medieval o renacentista.

(43) II, LXVI.

En la escuela de Don Quijote, Sancho aprende el camino del valor, de la virtud, sin la cual el mando no es mando, ni el gobierno gobierno, ni el poder se mantiene, ni el Estado se conserva, ni se acrecienta, ni se justifica.

Lección admirable, pero ¿está en ella toda la lección? Sin duda, Don Quijote era valeroso, pero ¿pudo acaso su valor domeñar la terrible fortuna?

Las desdichas, el infortunio constante de Don Quijote, su tenaz malaventura, hubieran sido para Sancho pavoroso misterio impenetrable si la lección de Don Quijote en su vida no hubiese tenido admirable confirmación y milagroso esclarecimiento en la profundísima lección política de su muerte.

> «cada uno es artífice de su ventura. Yo lo he sido de la mía; *pero no con la prudencia necesaria...*» (44).

No se vence a la Fortuna con sólo el valor. La virtud armada de Don Quijote se estrella contra la mala dicha. El éxito de las acciones políticas no depende sólo del valeroso brazo, es menester la *prudencia.*

La escuela de Don Quijote es escuela del valor, pero es también escuela de prudencia. Para ejemplo de desdichados nació Don Quijote, blanco donde asestan sus golpes las flechas de la mala fortuna. En sus desdichas aprende Sancho la virtud política de la prudencia: «la prudencia es madre de la buena dicha. Comúnmente, es feliz, así como la imprudencia es desgraciada», dice el sentencioso Gracián en su *Espejo de gobernadores* el político Fernando. La virtud de Don Quijote es virtud, pero sin prudencia, que al penetrar en la región histórica de las acciones políticas tiene siempre a la fortuna de espaldas. Valor y prudencia vencen a Fortuna. Mujer versátil al fin, como dice Maquiavelo, antes se entrega al violento, que al que blanda y rendi-

---

(44) II, LXVI.

damente la corteja. Pero sólo la prudencia sabe contemporizar los efectos de la ocasión y cautivar a tan voluble potestad.

Sancho, a medida que crece en la escuela del entendimiento y del valor, crece también en prudencia. Paso a paso vase templando en la virtud quijotesca, pero va también sumando a ella la prudencia, porque siendo siempre Sancho, como Sancho prudente gobierna, sus prudentes acciones políticas vivificadas por el hálito quijotesco.

Vencido por la Fortuna, «vencedor de sí mismo» (45), vuelve Don Quijote al lugar de donde un día saliera «aventurero» valeroso. Al llegar al postrero trance recobra de pronto el juicio, ojos y luz para mirar rectamente su desventurada andadura. Ahora sabe ya que fue libérrimo artífice de su ventura, pero sin prudencia. Vedle ahí, por eso, resplandeciente, en la franja luminosa de la «buena fama».

Es la lección política de la vida y de la muerte de Don Quijote. Años de aprendizaje en la escuela quijotesca, escuela del gobernador perfecto, valeroso y prudente, áspero camino que conduce a las puertas de la ínsula Barataria.

Las armas de Don Quijote

En su vida y en su muerte está también cifrada la lección de sus armas.

En sus conversaciones no solía Don Quijote hablar de asuntos políticos. Cuenta la historia que una vez, hallándose entre los viejos amigos de su lugar, comenzó a platicar sobre «lo que llaman razón de estado y modos de gobierno... y de tal manera renovaron la república, que no pareció sino que la habían puesto en una fragua, y sacado otra de la que pusieron...» (46). Y cuentan que habló con mucha discreción, pero la cuenta de los

(45) II, LXXII.
(46) II, I.

discretos decires que allí se pasaron no ha llegado hasta nosotros.

Sea lo que fuere, es lo cierto, si nos atenemos a los escasos testimonios que nos quedan, que Don Quijote veía su época, las acciones y los hombres de entonces, con ojos francamente pesimistas. No eran aquellos, a los ojos de Don Quijote, años dorados, sino «tiempos calamitosos», «edad de hierro», que no de oro. Con ojos pesimistas miraba también a su propia nación, como él mismo, «más desdichada que prudente», sobre la cual había llovido por aquellos días «un mar de desgracias» (47). Veía el cuerpo de España «contaminado y podrido» (48), esperando esperanzadamente que «Dios miraría por su pueblo» (49).

En esta distinción entre las edades de hierro y las doradas cifraba acaso toda su filosofía de la historia. De su valor, crisol milogroso, esperaba que el hierro se tornase oro.

Sale Don Quijote a la palestra histórica armado de sus armas. Y las armas son —como dice Hegel— la esencia de la lucha. El mismo Don Quijote nos habla de las armas del adversario:

> «todavía me pone recelo pensar si la pólvora y el estaño me han de quitar la ocasión de hacerme famoso» (50).

La pólvora y el estaño son nada menos que el símbolo del Estado y de la gran técnica moderna. La virtud armada de Don Quijote se enfrenta con la «virtù» política que ha creado el Estado moderno, el Leviatán, poderosa máquina perfecta, animada por un mecanismo racional de mando. Esta «virtù», voluntad apasionada de poder y de lucha, no se cuidaba de la «buena fama», sino de la fama a secas, era virtud creadora y conservadora del poder político, fluyente de fondos irracionales. Vo-

(47) II, LXIII.
(48) II, LXIII.
(49) II, I.
(50) I, XXX.

luntad heroica de lucha total para domeñar la tornadiza fortuna, subordinado todo miramiento humano, religioso o moral al ánimo de vencer (51). El natural de los hombres en aquella sazón —la férrea necesidad— contaminado y corrompido, y allí «dove la materia... è corrotta, le legge bene ordinati non giovanno, se gia le non son mosse da uno che con una estrema forza le faccia osservare tanto che la materia diventi buona...» (52). El valeroso brazo de Don Quijote, desatendido de la prudencia, no tiene fuerza bastante a enderezar lo malo y corrompido. No eran aquellos tiempos dorados para la virtud quijotesca. A los ojos de Don Quijote, la historia universal es un largo camino entre una edad que fue dichosa y otra que vendrá a serlo por la fuerza de su brazo. Entre ambas estaciones afortunadas, duro caminar, perpetua lucha contra malandrines y follones, edades más o menos calamitosas. En la que él mismo vive, edad de hierro bajo el signo de la pólvora y el estaño. El material humano, caído por su misma naturaleza, corrompido hasta el extremo. La Fortuna, más veleidosa que nunca, donaba sus más preciados favores a los que usaban con ella de violencia, sin miramientos de orden religioso o moral.

Frente a las armas del tiempo: la pólvora y el estaño —«virtù» política maquiavélica, Leviatán, con sus supuestos antropológicos radicalmente pesimistas—, las armas de Don Quijote son el símbolo de la virtud quijotesca desamparada de la prudencia.

«El toque está en desatinar sin ocasión.»

La virtud quijotesca estriba en desatinar sin ocasión, y es, por eso, por su misma esencia, desafortunada. El no contemporizar con la ocasión trae consigo la mala fortuna: «la infelicidad está, dice Gracián, en trocarse las veces, en encontrarse las

(51) V. Meinecke: *Die dee der Staatsräson*, 1929, cap. I.
(52) Maquiavelo: *Discorsi*, I, XVII.

contingencias». Es, por su misma esencia, invariable, ejemplar, indiferente a la sazón de los tiempos, al material humano sujeto al fluir de la historia; pero no está fuera de la historia, sino en el mismo borde, en el confín de la realidad histórica. *Es virtud política, pero utópica.*

La franja de la «buena fama» que rodea la ínsula es un cinturón utópico. Utópico, no imaginario, porque Don Quijote está de cara a la villa, vertido sobre ella, obrando su virtud. Y esa virtud es fuerza fundacional. No es la existencia quijotesca juego del humor, sino *utopía*, proyecto válido, operante, proyección de la voluntad, con ánimo de vencer, voluntad armada. Su fuerza obradora en la región histórica es mayor o menor según los hombres y según las edades, más afortunada en las doradas, desdichada en las de hierro.

¿Pensaba Don Quijote en la hora de la cordura que España, su propio pueblo, había sido, como él mismo, valeroso, pero no prudente?

«Aquella nación más desdichada que prudente.»

¿Por ventura luchó España con las armas de Don Quijote? ¿Ha sido España alguna vez un Estado moderno? ¿Qué sentido tiene la obra política de Fernando el Católico, Carlos V, Felipe II? ¿Qué relación hay entre el Estado moderno y la empresa española genuina de la catolicidad universal? ¿Es la virtud quijotesca símbolo de la empresa española por excelencia, quebrada en una edad de hierro y hacedera acaso en más dichosa venidera edad?

Quién sabe lo que Don Quijote pensaba; pero quizá llegó a soñar alguna vez que de haber sido prudente, sin dejar de ser valerosa, hubiese alcanzado España mejor fortuna.



SOBRE LOS MODOS ACTUALES DE HISTORIAR EL PENSAMIENTO POLITICO

(1948)

Hace pocos años, un historiador inglés del pensamiento político decía, no sin humor, en unas consideraciones preliminares sobre el método propio de aquella disciplina, que, afortunadamente, no había ninguno ortodoxo, los caminos abiertos eran muchos y altamente arriesgado condenar a uno en favor de otro (1). Juicio éste que describe, certeramente, el estado en que se hallaban las cosas cuando fue formulado, el año 1933. ¿Sigue siendo válido para hoy?

Desde los primeros grandes manuales de historia de la Ciencia Política, allá por la segunda mitad del diecinueve, hasta las cuidadas monografías históricas de nuestro tiempo, en todos se adiverte la mayor disparidad de procedimientos, métodos y modos de tratamiento del material científico. La diversidad atañe, no sólo a los *procedimientos*; también al *objeto*. Con notoria imprecisión, las más veces sin parar mientes, se emplean desde el principio como sinónimos, siquiera como intercambiables, los términos *ciencia, teoría, doctrina, pensamiento, principio, idea*... La cosa en sí no tendría gravedad mayor si la imprecisión no arguyese confusión de principio y de método, y si lo que Crane Brinton, con evidente e irónico optimismo, considera síntoma satisfactorio, fuera, en realidad, algo más que una muestra de penuria y aun de desamparo intelectual.

No es, ciertamente, prenda de mayores caudales en una disciplina científica la posesión de varios métodos ortodoxos en vez de uno, porque la significación del vocablo *método*, radicalmente entendido, no puede trivializarse, a la manera positi-

(1) Crane Brinton: *English Political Thought in the Nineteenth Century*, 1933, pág. 1.

vista, en puro «procedimiento» o «modo de hacer» algo con un material dado. En su sentido prístino, a la griega, *méthodos* significa *vía de acceso a las cosas*, camino que lleva a lo que las cosas son de verdad. Sólo es *méthodos*, propiamente dicho, el sendero que conduce a la verdadera inteligencia de las cosas. Media entre el *méthodos* y la verdad de una cosa articulación necesaria. Importa, pues, en rigor, contar para cada cosa con un *méthodos* «ortodoxo» que nos lleve a su verdad. La pluralidad de caminos en una disciplina científica es más bien penuria de *méthodos*. ¿Y no será esta penuria, en el caso que aquí nos ocupa, consecuencia inevitable de la confusión reinante en torno al *objeto*? Volvamos a nuestro mojón de salida.

La bibliografía científica contemporánea emplea indistintamente, sin dar a la cosa mayor importancia, las rúbricas «historia de la *Ciencia* política», «historia de las *teorías* políticas», «historia de las *doctrinas* políticas», «historia del *pensamiento* político», «historia de las *ideas* políticas». No falta siquiera una «historia de los *principios* políticos» (2). Acude a la mente la sospecha de que tras la diversidad de titulaciones puedan muy bien ocultarse «objetos» y «métodos» distintos. El análisis de unos cuantos manuales característicos y muy conocidos va a ponernos en la pista del probable contrabando.

Empecemos por el más venerable y famoso de todos, traducido en nuestra propia lengua: la *Historia de la Ciencia Política en sus relaciones con la Moral*, del francés Paul Janet, cuya primera edición vio la luz en 1859, con el título de *Histoire de la philosophie morale et politique* (3). Constituye, junto a los tratados alemanes de Robert von Mohl, Hildebrand, Rehm y el inglés Pollock, uno de los grandes y meritorios monumentos de la erudición decimonónica (4).

---

(2) La de Hinrich: *Geschichte der Rechts- und Staatsprinzipien*.

(3) La edición definitiva se publicó en 1887.

(4) Robert von Mohl: *Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften*, 1858; Rehm H.: *Geschichte der Staatsrechtswissenschaft*, 1896; Pollock F.: *History of the Science of Politics*, Londres, 1895.

Janet se propone trazar la historia de la Ciencia Política tomando como «pensamiento dominante» el vínculo entre la Moraì y la Política (5). Tal es el nexo que confiere al libro su carácter filosófico. El tema aparece formulado de esta guisa: «La Ciencia Política considerada en sus principios filosóficos» (6). Una idea filosófica sirve de pauta rectora y de lo que podríamos llamar «principio de construcción»: La historia humana no es sino el desarrollo de un hecho, la extensión progresiva de la razón. He aquí el texto decisivo: «Plus les sociétés se developpent, plus l'humanité s'éclaire et s'enrichit, plus les hommes éprouvent le besoin de gouverner leurs actes par la raison et non par la coutume, et de faire encadrer les faits avec la justice que leur revele leur conscience; plus il y aura par conséquent de philosophie dans la politique. C'est pourquoi les révolutions modernes ont été plus métaphysiques que les révolutions du passé. Mais il n'y a pas lieu d'opposer par cela la metaphysique à l'histoire, car cela même est un résultat de l'histoire. C'est l'histoire qui a amené l'assimilation progressive des hommes, la formation des grandes unités nationales, la substitution des codes aux cotumes, l'établissement des constitutions écrites, les exposés des motifs des lois, l'établissement d'un droit des gens écrit, et enfin les Déclarations des Droits, qui ne sont autre chose que l'expression la plus générale de ces faits généraux. *Tout cela n'est que le developpement naturel d'un seul et même fait: l'extension progressive de la raison, et le gouvernement des choses humaines par la raison*» (7). Es la hipótesis «filosófico-histórica» sobre la cual construye Janet la historia de la Ciencia Política, que no será sino la historia de esa «idea»; «c'est l'histoire de la raison intervenant de plus en plus, à travers les siècles, dans les choses sociales et poltiques» (8). Si cuidamos

(5) Pag. 2 de la edic. de 1887.
(6) Loc. cit.
(7) Op. cit., pág. 71.
(8) Loc. cit.

de investigar el sentido que pueda albergar en el texto reseñado el vocablo «razón», hallamos una curiosa respuesta de signo doctrinario: «Si comme le dit Bossuet, il n'y a pas de droit contre le droit, s'il y a une éternelle justice antérieure à l'Etat, quel que soit le principe que l'on admette à l'origine de la societé politique, quel que soit le souverain auquel on décerne le droit de disposer des hommes, il faut reconnaître d'abord une première souveranineté, infaillible, inviolable, de droit divin: c'est ce que M. Royer-Collard appellait la souveraineté de la raison... Elle domine tous les systémes politiques...» (9). Cada sistema político es, en cierto modo, un fragmento de razón, el principio soberano e infalible que preside la historia. El acontecer histórico se despliega ante nuestros ojos como el señorío creciente de la razón sobre «las cosas políticas y sociales». Historiar la ciencia política será historiar el proceso ascendente de la razón en los diferentes sistemas del pensamiento político. Desde el punto de vista gnoseológico, se da por supuesto que el saber científico es un saber «positivo», un saber «de hechos», y la Ciencia Política un saber que explica y resume los «hechos políticos»: «La science marche avec les évenements; tantôt elle s'éclaire des faits et les résume; tantôt elle éclaire les faits et les prépare en pousant en avant. C'est une émulation légitime et généreuse entre le passé et l'avenir, entre l'expérience et la raison, entre l'histoire et la philosophie» (10). El «objeto» que a Janet le interesa historiar es la «ciencia» política, los sistemas de pensamiento que reúnan las condiciones de un sistema «científico» positivo, como saber sistemático de los hechos políticos. El empleo del término «Ciencia» no es, en modo alguno, arbitrario: responde a una actitud intelectual previa. Janet se guardaría muy bien de considerar como equivalente de la «Ciencia política» a cualquiera de las otras rúbricas usuales, tales como «pensamiento político», «idea política», etc. Resultarían

(9) Op. cit., pág. 98.
(10) Op. cit., pág. 71.

a sus ojos demasiado imprecisas. He aquí la consecuencia sobreentendida de su actitud intelectual: la Política es, por lo pronto, «Ciencia» y, por ende, Ciencia «positiva». Una «Ciencia» se compone de «pensamientos» e «ideas», pero bajo especie de «sistema», y, claro es, de sistema «positivo». El «pensamiento» y la «idea», como tales ideas y pensamientos «sueltos», caen fuera de una historia de la Ciencia Política. Considerada la historia de las ideas políticas como sucesión de sistemas científicos, el método apropiado de exposición será el mismo que han empezado a poner de moda las grandes historias del pensamiento filosófico desde los primeros decenios del diecinueve (11). Cada sistema queda vinculado a un titular concreto. Es una historia donde predominan «les grands noms» (12).

Propósito similar, aunque la perspectiva adoptada sea más estricta —el Derecho— anima la obra de H. Rehm. El tema se fija con mayores pretensiones de rigor científico: exposición histórica de la Ciencia del Derecho Político (13). Se pretende probar, a través del tratamiento histórico de la Ciencia jurídico-política, su autonomía como tal ciencia. El esquema básico es aquí el seguido por todas las historias generales, el mismo que a fines del siglo XVII inventara, con éxito duradero, el maestro de Turingia Cellarius (14): Antigüedad, Edad Media, Edad Moderna. En él se insertan los grandes nombres representativos de los magnos sistemas de la Ciencia política o jurídico-política: Sócrates, Platón, Demócrito, Aristóteles, Teofrasto, Polibio, Cicerón, etc.

En el fondo, todos estos intentos vienen animados de un secreto propósito sistemático. La ordenación del material se hace siguiendo la serie de los «grandes nombres»; pero se adi-

(11) V. la *Histoire de la Philosophie*, de Bréhier, donde se analizan diferentes tipos de historias de la filosofía.

(12) Janet: Op. cit., pág. 2.

(13) Op. cit., pág. 1.

(14) V. Fueter: *Geschichte der neueren Historiographie*, 3.ª edición, 1936, pág. 188.

vina que el autor, de no haber resultado el empeño extremadamente difícil, hubiera preferido historiar los «problemas» o, al menos, las «tendencias» o «corrientes» dominantes. Cada sistema político es la toma de posición del pensador respectivo frente a los problemas fundamentales de la Ciencia Política. Transpórtanse así, ingenuamente, a las diferentes épocas del pasado los problemas genéricos de una Ciencia Política que, bajo su pretensión de perennidad y validez supratemporal, esconde una problemática harto concreta: la del Estado constitucional liberal del siglo XIX. Sírvanos de ejemplo el manual de Rehm. En el capítulo dedicado a Platón hallamos estos curiosos epígrafes, que parecen tomados de una «Teoría general del Estado» de nuestro tiempo: nacimiento y naturaleza del Estado; ley y decreto; las funciones del Estado; las formas del Estado; naturaleza jurídica del poder del Estado (15). Y en el relativo a Aristóteles se leen estos epígrafes no menos significativos: concepto del Estado; naturaleza jurídica del Estado; teoría de la Corporación; el concepto de la soberanía y la teoría de las uniones de Estados; nacimiento jurídico del Estado; naturaleza del derecho de soberanía, etc. (16). A la manera como la «Ciencia Política» del siglo XIX postula una teoría «general», capaz de acoger en su recinto los conceptos genéricos positivos de la realidad política, con validez universal para todos los tiempos, el historiador de la «Ciencia Política» somete a tratamiento histórico esos conceptos para construir, con las respuestas del pasado a tales problemas «genéricos», el sistema histórico de su propia ciencia. Se nos desvela por este costado la estrecha afinidad de métodos y postulados entre la Ciencia Política y el modo de escribir su propia historia en un momento dado. El tema ha de ocuparnos luego más de lleno.

Lo cierto es que el siglo XIX no nos ha legado, que sepamos, ningún manual completo de Historia de la Ciencia Política tan

(15) Op. cit., págs. 42 y 43.
(16) Op. cit., págs. 72 y sigs.

cabal que pueda calificarse propiamente de una «historia de los problemas y de los conceptos». Ninguno que pueda compararse, remotamente siquiera, al tratado de *Historia de la Filosofía* de Windelband, documento genial e imperecedero del empeño sistematizador en la pasada centuria (17). Sólo cuando el propósito se ciñe a un área limitada se consigue cubrir una parte del objetivo. Es el caso de Bluntschli y, en grado superior de perfección, el de Gierke. Ambos pueden servirnos de modelo en lo que aquí nos interesa.

En la *Geschichte des allgemeinen Staatsrechts und der politik seit dem sechzehnten Jahrhundert bis zur Gegenwart*, de Bluntschli (18), el campo de la investigación se restringe, como su título mismo indica, a la ciencia política moderna. El libro pretende ofrecer una «historia de las ideas y de las corrientes que han ido afirmándose a lo largo de la evolución de la ciencia política» (19). La serie de los nombres capitales se engarza en bloques de pensamiento considerados como «ideas» o «direcciones». Una hipótesis constructiva guía el conjunto: la ciencia política es «ciencia» del Estado; por tanto, «moderna». Las for-

(17) La primera edición fue publicada en 1891, y, como el autor anuncia en el Prefacio, el propósito consiste en hacer «un manual serio donde en clara y sucinta exposición se trace la evolución de las ideas de la filosofía europea, a fin de mostrar los impulsos intelectuales que en el curso del movimiento histórico han llegado a asentar y configurar en la conciencia los principios con los que hoy comprendemos y enjuiciamos científicamente el mundo y la vida humana...» «El centro de gravedad —añade Windelband— está en la evolución de lo que desde el punto de vista filosófico es más importante: la historia de los problemas y de los conceptos.» (Prólogo a la primera edición.)

(18) Tenemos a la vista la segunda edición de 1867.

(19) «No he querido —dice textualmente Bluntschli— una historia de la literatura... En cambio, me he esforzado seria y concienzudamente por escribir una historia de las ideas y de las corrientes que han ido afirmándose a lo largo de la evolución de la Ciencia Política, han pugnado entre sí y se han completado o desplazado unas a otras. En este sentido he procurado también seleccionar los autores que considero más eminentemente representativos de esas ideas y corrientes.» (Prólogo, pág. 14.)

mas políticas anteriores al «Estado», simples puntos de transición hacia el verdadero estadio lúcido de conciencia política, pura preparación y propedéutica desde formas más oscuras de conciencia (20). Considerado en pormenor el plan del libro, es más lo que la introducción promete que lo conseguido luego; los nombres, cuando no van sueltos o en grupos, se inscriben simplemente en grandes períodos o magnos hechos históricos, como las Revoluciones inglesa y francesa (21).

Más cerca del blanco, el célebre libro de Gierke sobre Althusio (22). Se propone historiar todo un «sistema de pensamiento»: la teoría política del Derecho Natural (23). La figura central funciona aquí de crucero de las claves de bóveda del sistema total. Lo único que se subraya es la serie de pensamientos centrales en la continuidad de su evolución. Desaparecen hasta los nombres de los grandes pensadores; se desentroncan de sus sistemas respectivos los conceptos principales. El artificio permite al autor mostrar la unidad objetivamente ininterrumpida en la evolución de las ideas. El resto —la unidad subjetiva de las diferentes concepciones del mundo de sus respectivos titulares— se sacrifica para que quede a salvo la línea objetiva de evolución. La sistematización se logra, pues, gracias a una serie de artilugios metódicos. El tema del trabajo constituye ya en sí mismo un cuerpo cerrado de doctrina, susceptible de tratamiento aislado: se trata del sistema del Jusnaturalismo. Por otra parte, la investigación, se contrae al aspecto puramente «teórico»,

(20) «La evolución de la Ciencia del Estado es, simultáneamente, evolución de la conciencia del Estado.» (Prólogo, pág. 15.) V. también el juicio sobre la Edad Media: «La Edad Media no fue favorable a la Ciencia del Estado. La Ciencia del Estado nace de la conciencia del Estado, y la conciencia medieval del Estado era oscura y nada autónoma» (pág. 1).

(21) V., por ejemplo, caps. III y XIII.

(22) *J. Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien (Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Rechtssystematik)*, 4.ª edición, 1929.

(23) *Op. cit.*, pág. 3.

y se descuida, voluntariamente, el grave problema de la conexión entre las ideas políticas y la realidad en que están incardinadas (24). Para remate, mérmase de intento el «contenido» de las ideas políticas, y no se las considera en la plenitud de su esencia espiritual, sino sólo en su «sustancia jurídica» (25). El resultado de esta «simplificación» es un índice de cinco «ideas políticas»: «contrato social», «soberanía del pueblo», «principio representativo», «federalismo», «Estado de Derecho» (26).

La monografía sobre Althusio representa, evidentemente, el punto culminante del esfuerzo decimonónico para elaborar un patrón sistemático válido para cualquier ensayo de historia de la Ciencia Política. Si extraemos en quintaesencia lo que pueda haber de lección en todas estas tentativas más o menos logradas, llegamos a las conclusiones siguientes:

1.ª El «objeto» propio de la historia de las ideas políticas es, según este criterio historiográfico, la «ciencia política», o, más exactamente, la «ciencia del Estado». No caen dentro de su área las «ideas» o «pensamientos», sino en cuanto formen parte de un cuerpo perfectamente sistemático. El contenido de ese «cuerpo de doctrina» o sistema está determinado en lo primordial, por el cuadro de cuestiones y el repertorio de conceptos propios de la ciencia política del siglo XIX, tenidos por perennes y omnivalederos. La historia de la Ciencia Política cabalga, consciente o inconscientemente, sobre la hipótesis constructiva del «progreso hacia el señorío creciente de la razón» o «progreso hacia la creciente conciencia política», etc.

2.ª El «método» viene, en medida cierta, condicionado por el objeto. Ofrece tres variantes principales: a), historia de «los grandes nombres»; b), historia de las principales «corrientes»; c), historia de los «problemas».

Como los problemas son siempre los mismos, por evolución

(24) Op. cit., pág. 4.
(25) Loc. cit.
(26) Capítulos II, III, IV, V y VI.

inmanente la línea de sistematización va de los «grandes nombres» a los «problemas».

3.ª Tanto el «objeto» como el «método» entrañan el aislamiento de la «ciencia política» respecto de la «realidad política», en cuya área se halla inscrita. Se historian los «sistemas» o «problemas» científicos en forma inmanente, fuera del tiempo y de la situación histórica concreta de donde emergen.

Si nos atenemos a lo principal, pronto advertimos que este modo de historiar la Ciencia Política, inaugurado en los grandes manuales y monografías de la centuria pasada, constituye realmente un verdadero tipo historiográfico, decisivo en muy alta medida para las investigaciones posteriores. Con variantes de detalle, con propósito y pauta metódica muy similares, pueden inscribirse dentro del mismo tipo innumerables trabajos de historiadores más cercanos a nosotros. En primer término, por razón del tiempo y del mérito, la *History of Political Theories*, de W. A. Dunning, profesor que fue de la Universidad de Columbia (27). Como en los anteriores trabajos de gran estilo, la exposición gira en torno a unos cuantos nombres sobresalientes, pero va secretamente enardecida por el afán de historiar los grandes problemas de la disciplina. Cuando el autor, tras de haber recorrido el arduo camino, se pregunta al cabo a sí mismo cuál puede ser «la lección general de la historia de las teorías políticas» (28), la cuestión se le resuelve en una serie de interrogantes: «comparemos el siglo IV a. de J. C. con el XIX de nuestra era. ¿Son los principios y los problemas de la política especulativa esencialmente diferentes o esencialmente los mismos? Si son sustancialmente diferentes, ¿cuál es la condición

(27) Su obra principal tiene tres tomos: comprende el primero la historia antigua y medieval (Ancient and Medieval); el segundo, de «Lutero a Montesquieu», y el tercero, de «Rousseau a Spencer». La publicación comenzó en 1902. Está, pues, en cuanto al tiempo, muy cerca de los trabajos que hemos examinado antes.

(28) Tomo III, pág. 423.

última?, ¿la culminación de un cambio progresivo en dirección uniforme? o ¿se trata de un simple estadio en una serie de azarosas e inacabables transformaciones? (29). La respuesta de Dunning obedece a supuestos muy parecidos a los que antes resumíamos en forma de conclusión, pero con una nota típicamente anglosajona: «In twentythree centuries the movement of thought has but swung full circle. Such is the general lesson of the history of political theories» (30). En la mente de Dunning el término «theory» equivale más o menos a lo que el vocablo «science» significa para P. Janet y la palabra «Wissenschaft» en los manuales alemanes. Excluye el «pensamiento» o la «idea» suelta, para no reconocer sino los «cuerpos de doctrina» sistemáticos en el sentido de la ciencia positiva. El matiz anglosajón está, por un lado, en que el propósito de Dunning es eminentemente «pragmático»; por otro, en la voluntaria contracción de los problemas de la «ciencia política» a la antinomia «autoridad-libertad» o, como él mismo dice, «control of one human will by another» (31). La hipótesis que sostiene la construcción es también similar a las otras: progreso de la razón o de lucidez de conciencia, aunque los problemas son siempre los mismos y todo está precontenido en el principio (32). La historia registra la «progressive modification» (33) y, en algunos aspectos, cierto «advance in political speculation» (34). La teoría griega contiene en potencia, «substantially», el caudal entero de las soluciones. El despliegue posterior va sumando pequeñas añadiduras al caudal originario: Roma, con el Derecho natural (35), etc. En fin de cuentas, el despliegue entero de la historia de las «teorías» políticas, como el de todas las

(29) Op. cit., tomo III, págs. 409 y sigs.
(30) Op. cit., tomo III, pág. 423.
(31) Op. cit., tomo III, págs. 415 y sigs.
(32) Op. cit., tomo III, pág. 416. V. también pág. 422.
(33) Op. cit., tomo III, pág. 410.
(34) Op. cit., tomo III, pág. 414.
(35) Op. cit., tomo III, pág. 418.

demás variedades de teoría «by which men have sought to solve the basic problems of their earthly existence» (36), es un movimiento en círculo, más bien un «progreso» en círculo.

Al mismo modelo se ajustan multitud de trabajos dedicados al estudio de períodos históricos más o menos amplios, como *Politiques et Moralistes du XIXème siècle*, de E. Faguet (37), las biografías de Lord Morley y el libro, mucho más ambicioso, de K. Vorländer, *Von Machievelli bis Lenin* (38), historia de las «teorías» sociales y políticas del mundo moderno. La obra de Vorländer está en perfecta relación de continuidad con las intenciones «positivas» y «sistemáticas» de los anteriores. El «objeto» historiable son «teorías sistemáticamente trabadas», no ya pensamientos sueltos, siquiera sean de grandes estadistas como Richelieu, Federico el Grande, Napoleón, Stein o Bismarck (39). Sólo se toman en consideración los teóricos políticos sobresalientes «desde el punto de vista sistemático e histórico universal» (40). Los «grandes nombres» sirven de eje configurador a las corrientes de pensamiento.

Siguen pauta análoga buena parte de los historiadores contemporáneos ingleses de las ideas políticas, por ejemplo, el excelente cuadro de colaboradores en las ediciones de F. J. C. Hearnshaw, profesor de Historia medieval en la Universidad de Londres: Jones, Grant, Black, Sykes, Wikwar, Driver, Paul Vaucher, McElroy, Veitch, Rose, Atkins, etc. Destaca entre todos, junto al editor Hearnshaw, el conocido publicista H. J. Laski. El título general de esta valiosísima serie de trabajos reza: *Las ideas políticas y sociales de algunos grandes pensadores*... (41).

---

(36) Op. cit., tomo III, pág. 423.

(37) El mismo título recuerda la problemática y el modo historiográfico de Janet.

(38) Publicado en 1926.

(39) Op. cit., Prólogo.

(40) Loc. cit.

(41) Publicado por G. Harrap, Londres.

En rigor, aunque el punto de arranque sea diferente y distinto el método empleado, también puede incluirse en el mismo tipo historiográfico el libro, poco conocido, del holandés Krabbe: *Kritische Darstellung der Staatslehre* (42), bajo cuyo título se oculta una verdadera historia de la ciencia política. Es quizá el ejemplo de máxima sistematización en torno a una «idea constructiva». Su tema central es la «idea de la soberanía del derecho». La historia de las teorías políticas queda absorbida y articulada en el despliegue de esa idea a lo largo del tiempo (43). Tiene por objeto arrojar luz sobre los tres problemas capitales de la Teoría del Estado, a saber: modo como se realiza la idea del derecho (problema de las formas de Gobierno); ámbito de la persona y de la comunidad desde el punto de vista del derecho (problema del territorio en sentido jurídico y del antagonismo entre individuo y comunidad); fundamento del poder del Estado (44). El resultado es la «crítica de la teoría del Estado» a través de su historia. El concepto de «realidad política» y «teoría política» con que Krabbe opera permite la perfecta sistematización del material histórico: el Estado es un término «neutral», que significa no más que la «asociación de hombres por efecto de una idea», precisamente la «idea del derecho» (45). La consecuencia es clara: la historia de la Ciencia política o de la teoría del Estado es, ni más ni menos, el despliegue de la idea del derecho hacia la afirmación de su soberanía en el Estado constitucional liberal del tiempo presente.

El libro de Krabbe lleva a su término y perfección el modo historiográfico iniciado por los grandes manuales del siglo XIX. Y no estará de más llamar la atención sobre un curioso parale-

(42) Publicado en 1930 en La Haya. Sobre lo que Krabbe significa en el Derecho político contemporáneo puede verse mi libro *Introducción al Derecho político actual*. Madrid, 1942.

(43) Op. cit., Prefacio.

(44) V. págs. 3 y sigs.

(45) Op. cit., págs. 1 y sigs.

-lismo. A la manera como el nombre de Krabbe representa en la evolución del pensamiento político contemporáneo un mojón de llegada —formalismo extremo muy próximo al de Kelsen—, en monografía histórica sigue el mismo destino: la teoría política positivista del siglo XIX acaba convirtiéndose en «teoría del derecho» (Kelsen, Krabbe); paralelamente, la «historia de la Ciencia Política» termina en «historia de la idea del derecho». La congruencia es perfecta y desvela con caracteres evidentes la unidad de estructura entre la historia de la Ciencia Política y el concepto mismo de dicha Ciencia. Bástenos ahora señalar, a la vista de un ejemplo ilustre, la correspondencia entre ambos términos, y sigamos nuestra indagatoria acerca de los «tipos historiográficos» que pueda ofrecernos el muestrario más valioso de la bibliografía contemporánea.

Apuntemos como nueva tentativa de conjunto, relativamente meritoria, la esbozada programáticamente por el italiano Beonio-Brocchieri en su *Trattato di Storia delle dottrine politiche* (46). El intento no ha pasado, en realidad, de puro apunte, pues los frutos que el autor ha ofrecido hasta ahora son de escaso valor. Más interesa el programa que la obra subsiguiente. El objeto se cifra en el vocablo «doctrina», síntesis del pensamiento, enderezada a definir y descubrir líneas de conducta duraderas y de ordenación estable (47). Lo que caracteriza una «doctrina política» es que se propone como meta una ordenación duradera de la convivencia humana. El objeto de la historia de las doctrinas políticas no es dar razón de soluciones políticas prácticas o programas políticos contingentes y fugaces. Consiste en investigar e interpretar los sistemas que en el curso progresivo de la experiencia humana han servido al

(46) Publicado en 1934. La bibliografía italiana de estos últimos años es copiosísima, pero se distingue más por la cantidad que por la calidad. Escojo el nombre de Beonio-Brocchieri porque, si bien abundan los estudios sobre temas concretos, son muy pocos los tratados o manuales de carácter general.

(47) Op. cit., págs. 12 y sigs.

hombre para resolver y coordinar la antítesis individuo-comunidad (48).

En apariencia seguimos moviéndonos dentro del mismo tipo historiográfico anterior. Como en Dunning, por ejemplo, la problemática se contrae a una cuestión primordial: la antinomia individuo-comunidad (autoridad y libertad). El término «doctrina» puede equipararse, sin demasiado riesgo de error, a los de «teoría» o «ciencia» ya conocidos. El despliegue de la historia de las doctrinas políticas aparece también bajo la luz del progreso como un «proceso de renovación de sistemas —dice el autor— que tratan de resolver el problema fundamental con el máximo rendimiento» (49). Hay, sin embargo, una diferencia poco sensible, pero importante. La clave para apreciarla está precisamente en el vocablo «doctrina». Entraña, frente a los ya conocidos de «ciencia» y «teoría», representativos de un tipo historiográfico, un cambio de frente de graves consecuencias. La «doctrina» no es ya «teoría» sistemática que ha de ser historiada en forma inmanente, al margen de la realidad política de donde emerge, sino «síntesis de pensamiento» enderezada a ordenar la realidad humana en forma duradera. La «doctrina política», si se nos permite expresarnos así, sigue siendo «teoría», pero como «expresión de una realidad política concreta». Cambian así radicalmente «objeto» y «método».

Inútil, sin embargo, buscar en Beonio Brocchieri las consecuencias de ese giro radical. Que lo hayamos tomado de ejemplo se debe a que el vocablo «doctrina» por él empleado sirve de puente para esclarecer el carácter de otros tipos historiográficos altamente interesantes, ensayados en época muy reciente con éxito a veces excepcional. Estos nuevos tipos historiográficos proceden de una actitud intelectual diferente y de un modo radicalmente distinto de considerar la relación entre «teoría» y «práctica», entre la teoría y la práctica política. Si quisiéra-

(48) Op. cit., pág. 9.
(49) Op. cit., pág. 16.

mos cifrar la diferencia en una nota peculiar podríamos decir —permítasenos esta licencia— que los nuevos tipos historiográficos no se proponen historiar la «ciencia» política o las «teorías» políticas, sino el «pensamiento» político o las «ideas» políticas. Dijérase que, por instinto, la mente anglosajona, eminentemente práctica y poco amiga de abstractas especulaciones desprovistas de «realidad», ha rectificado rápidamente en dirección «pragmática» el sentido puramente «teórico» de la historia de la Ciencia Política. La expresión «Political Science» o «political theory» es paulatinamente desplazada por la menos rigurosa y comprometedora de «political *thougth*» («pensamiento» político) o «political *ideas*». La rúbrica indica ya por sí sola que se renuncia a los postulados de radical sistematización en beneficio de un más entrañable acercamiento a la realidad. No se pretende historiar la ciencia en forma inmanente, como sistema cerrado de conceptos y repertorio de problemas invariables, sino algo más sutil y de más impreciso contorno: el «pensamiento», la «idea», como reflejos fieles de una situación histórica. Acecha, claro es, un gravísimo peligro: que la «idea» o el «pensamiento» se disuelvan en la realidad, queden en puro «reflejo», sin sustantividad propia. Ya veremos más tarde de dónde viene tan grave riesgo. Algunos historiadores han caído en él; por ejemplo, Croce, teórico de la historiografía (50), para quien la historia de las «ideas» políticas es la historia de las formulaciones nacidas de los impulsos emotivos y las urgencias pasionales de la historia política, algo así como un centón de pseudoteorías ofuscadas por el carácter ocasional de los acontecimientos políticos. Es el contrapunto de la «historia de la ciencia política», que nos es tan familiar. En medio de la abundante bibliografía inglesa y americana que pudiera asignarse a este nuevo modo historiográfico vamos a escoger dos ejemplos eminentes: el manual de R. G. Gettell, *Historia*

(50) *Teoria e storia della Storiografia*, 3.ª ed., 1927.

del pensamiento político (51), y los últimos trabajos de J. W. Allen, especializado en los problemas constitucionales de los siglos XVI y XVII (52).

El método de Allen consiste en incardinar el pensamiento político dentro del marco constitucional real. Los nombres quedan absorbidos en «bandos» que circundan las posiciones efectivas de los grupos políticos. Cuando va a historiar el pensamiento político inglés de la primera mitad del siglo XVII, las actitudes científicas aparecen inscritas en el conflicto constitucional de 1629, alrededor de las instituciones principales: el Rey, la Iglesia y el Estado. El pensamiento opera como fuerza viva de la realidad política.

Pero si el camino resulta bueno para un período muy concreto de la historia constitucional inglesa, no sería tan fácil seguirlo en una historia general del pensamiento político. Habría seguramente que eliminar de su recinto a los grandes pensadores y sistemas políticos, no fácilmente inscribibles en un «bando» concreto de la «realidad» política. La historia del «pensamiento» político correría peligro de trocarse en historia de las «opiniones», como ya lo propuso en una ocasión otro inglés, Somervell, con lo cual el historiador no podría ya contentarse con exponer la doctrina de los grandes pensadores políticos y se vería obligado a perseguir la estela de difusión de las ideas hasta su último refugio en la mente del hombre de la calle.

Valgan estas palabras para esclarecer la imposibilidad de aplicar el método de Allen a una historia general del pensamiento político. Pero el ejemplo de Allen es, en cierta manera, ejemplo «límite». El vocablo «pensamiento», sobre el que la historia recae, funciona en un plano medianero entre la pura «teoría» o «ciencia» (orientada hacia la «verdad») y el polo

---

(51) Traducido al castellano por la Editorial Labor. La edición original americana es de 1924.

(52) V. *Political Thought in the Sixteenth Century* y *English Political Thought*, 1603-1660, Londres, 1938.

extremo, la «opinión», vuelto hacia la realidad política, aunque sin perderse en ella. El pensamiento es considerado como «idée force», motor vivo de la realidad sobre la cual se asienta.

En la misma zona medianera pretende mantenerse el libro de Gettell, aunque también aquí sean más pingües las promesas del autor que el fruto. Lo que Gettell llama «pensamiento» político aspira a conservar el decoro de la «teoría»; expresa lo que los hombres creen sobre la naturaleza y el espíritu de sus instituciones, y resulta directamente de las condiciones políticas objetivas (53). Interpreta los motivos que agitan el trasfondo de la evolución política. El «pensamiento» tiene entonces dos caras: por un lado, forma parte del cuerpo general del pensamiento humano y está enlazado con todos los demás dominios: Filosofía, Ciencia, Religión, Etica, Economía, Literatura; por otro, es un modo específico de «pensamiento», distinto, por ejemplo, del pensamiento «científico» o «filosófico», en estrecha tensión con la «realidad política», es algo así como la emergencia o reflejo de las circunstancias objetivas. De aquí se desprende una consecuencia metódica, que Gettell no vacila en sacar: la relatividad de ese tipo de «pensamiento» (54). Ninguna teoría política puede ser considerada como verdad a secas: esencialmente relativa, mal puede pretender para sí valor absoluto. Condicionada está por las circunstancias que la hicieron nacer. Se podrá señalar un núcleo de problemas común a todos los tiempos, pero entre el pasado y el presente no hay coincidencia o continuidad temática. Las causas y los métodos de solución varían, y con ellos también los problemas. Si la historia del pensamiento político acusa por una parte «continuous growth» (55), cada época tiene que edificar por sí misma su propia filosofía política. La consecuencia metódica es patente: sería vano el empeño de historiar los «problemas» de la teoría

(53) Op. cit., pág. 5.
(54) Op. cit., págs. 6 y sigs.
(55) Op. cit., pág. 5.

política (56). Este «pensamiento», relativo y absolutamente condicionado por su circunstancia, sólo tiene dos polos de orientación posible: o «apoya» las «instituciones» políticas existentes o las «ataca». Es, por su misma esencia, ora «conservador», ora «crítico», según explique y defina el *status quo* o se oponga a él. El «pensamiento» político ha perdido aquella dignidad y autonomía que, bajo especie de «ciencia», le atribuían los grandes manuales de antaño, y se ha convertido casi en «reflejo», sin más valor que el que su propia circunstancia le confiera. El extremo a que llegamos por esta vía es el relativismo.

Si se considera el paso que va del primer tipo historiográfico al segundo, pronto se advierte la diferencia entre las actitudes intelectuales de que proceden uno y otro. Fe en la «objetividad» de la ciencia política y de su historia en aquél, resignado relativismo en éste. En el primer caso, el «objeto» es la teoría», método ideal, historiar el sistema de los problemas permanentes; en el otro, es «objeto» el pensamiento como «reflejo» de la realidad, método adecuado, describir la vinculación con su circunstancia propia. Las razones, luego lo hemos de ver, son muy profundas y relacionadas con la situación intelectual de nuestro tiempo. Limitémonos ahora a hacer constar que, junto a esos dos tipos historiográficos, en los cuales puede inscribirse casi en bloque el grueso de la bibliografía contemporánea, ésta nos ofrece un tercer tipo, cuya cifra es precisamente el término «idea». El «objeto» a historiar es, en este caso, la «idea política». Se parte, naturalmente, de una actitud intelectual distinta. A su vez, bien es verdad que esa acitud intelectual no es idéntica en todos los representantes de este nuevo modo historiográfico, pero nada se opone a que desde el ángulo que aquí nos interesa las agrupemos en una sola rúbrica. Fijaremos nuestra atención en dos nombres por extremo eminentes: Meinecke y Heller.

El término «idea» cobra en Meinecke sentido específico:

(56) Op. cit., pág. 7.

significa «idea que guía la vida histórica» (57). No es «teoría» o «doctrina», tampoco «pensamiento»; es algo infinitamente potenciado, pensamiento, sí pero motor del acontecer histórico, fuerza inmanente a la historia misma (58). No nacen siempre en el taller de los grandes pensadores, pero es allí donde se acrisolan y adquieren figura históricamente decisiva. Las «teorías» son como quintaesencia de la «idea», «gota de esencia de las cosas» (59). Por eso las «ideas» no son fantasmas, ni teorías grises y abstractas, sino sangre de las cosas. Meinecke dedica su libro al estudio de una de esas ideas rectoras del acontecer: la razón de Estado. La utiliza como principio heurístico para separar lo general y lo singular en la evolución política de los diferentes pueblos y comunidades de cultura (60). Es algo así como un principio rector a lo largo del acontecer político. La «idea» meineckiana es, en cierto sentido, «intemporal», en cuanto escapa a las mudanzas históricas; pero, a su vez, está presente y actuante en todas esas mudanzas. El *substratum* humano permanente de la «idea de la razón de Estado», su raíz intemporal, es el egoísmo político, el instinto de poder y de conservación, el «interés de Estado» (61). El instinto es permanente y sus modalidades se despliegan a lo largo del tiempo. La «idea» en cuestión se descompone en dos problemas capitales, cuya evolución persigue Meinecke a través de la historia moderna: la relación entre la Política y la Moral, de una parte; de

(57) Titúlase el libro de Meinecke *Die Idee der Staatsräson*, 1929. Véase pág. 26.

(58) El concepto está, sin duda, influido por la «Ideenlehre» de Ranke, que subraya la significación de las «ideas rectoras y las tendencias dominantes de cada siglo», y considera esas ideas históricamente operantes no ya como potencias trascendentes, sino como figuras y fuerzas inmanentes, postulados concretos de determinados hombres. Sobre la «teoría de las ideas» de Ranke, v. Fueter: Op. cit., págs. 474 y sigs.

(59) Op. cit., pág. 25.

(60) Op. cit., pág. 21.

(61) Op. cit., pág. 21.

otra, la relación entre Política e Historia. Pero lo que interesa primordialmente no es la estela que la «idea» deja en la realidad, su repercusión histórica, sino su maduración en el plano del pensamiento (62). La doctrina de cada pensador es una pieza singular en este proceso de maduración. Por eso importa sobremanera acertar en la selección. Es válida cuando se atina a poner de manifiesto las reacciones más profundas del espíritu frente a la idea en cuestión y a elegir los pensadores que han influido con más fuerza en la vida histórica. Estas consideraciones permiten bosquejar lo que a los ojos de Meinecke merecería en verdad nombre de historia de las ideas políticas: no sería una historia de las «teorías» políticas en forma «histórico-dogmática», como sucesión de doctrinas y opiniones, sino parte de una historia general que nos mostrase lo que el hombre es capaz de hacer con su propia experiencia política, cómo logra señorearla espiritualmente y qué consecuencias ideales decanta, en cierto modo, la imagen de la esencia del acontecer político en espíritus que sólo atienden a lo esencial de la vida (63).

Se advierte fácilmente que lo que Meinecke denomina «idea de la razón de Estado» es nada menos que la «idea de la política» en general polarizada en las dos cuestiones a cuyo alrededor gira la problemática actual de la teoría política: el problema del conocimiento objetivo de la realidad política (Política e Historia) y el problema del valor de dicha realidad (Política y Etica). Pero lo decisivo es que el concepto meineckiano de la «idea» da origen a un nuevo tipo historiográfico original y fecundo, que cuenta en su haber con uno de los libros príncipes de la literatura universal contemporánea sobre las ideas políticas (64).

---

(62) Op. cit., pág. 25.

(63) Op. cit., pág. 25.

(64) Otro gran libro de Meinecke es *Weltbürgertum und Nationalstaat*. München y Berlín, 1912.

Y con esto llegamos a la última monografía que nos interesa examinar, especialmente por razón del método y del concepto de «idea política» que en ella se preconizan. Me refiero al trabajo de H. Heller sobre *Las ideas políticas contemporáneas* (65). Heller emplea el término «idea» con absoluta precisión y máximo rigor lógico. La «idea» helleriana es un esquema lógico de interpretación que sirve para ordenar la realidad. Al modo como las Ciencias de la Naturaleza operan con «géneros», las Ciencias de la Cultura manejan «tipos» o «ideas», imágenes de pensamiento perfectamente cerradas y libres de contradicciones internas, síntesis lógicas que se obtienen aislando ciertos contenidos parciales de la realidad para luego potenciarlos e idealizarlos lógicamente. Se consiguen así, por destilación, instrumentos lógicos mediante los cuales los fenómenos de la vida social pueden ser referidos a un esquema interpretativo, comparados y ordenados entre sí. La expresión «idea política» es empleada por Heller simultáneamente en dos sentidos complementarios: como imagen de pensamiento obtenida por aislamiento e idealización del curso efectivo del acontecer político y como principio objetivo de construcción de la realidad política (66). Si se toma por base de abstracción toda la historia humana —dice Heller— el número de «ideas políticas», de estructuras políticas efectivamente posibles y de ideales racionales de estructuración política es asombrosamente reducido. La razón es obvia: las posibilidades de actitudes políticas que no admiten decisión racional ulterior son muy limitadas. En fin de cuentas toda actitud política depende de haberse decidido previamente por una de estas alternativas antropológicas: el hombre es bueno o malo por naturaleza, sociable o insociable, etc. Las alternativas posibles son muy pocas, y pocas, en consecuencia, esas «ideas políticas» de primer grado obtenidas

(65) Traducido al castellano en la Editorial Labor. El título en alemán reza así: *Die politischen Ideenkreise der Gegenwart*, publicado en 1926.

(66) Op. cit., pág. 10.

por destilación del material que ofrece el campo entero de la historia universal. Ahora bien: en la realidad, las ideas políticas nunca son resultado de la pura reflexión teórica y contienen siempre elementos alógicos de naturaleza individual. Las «ideas políticas» de primer grado sirven para intentar una inicial aproximación que permita ordenar situaciones históricas concretas. Por esta vía se llega a «ideas políticas de segundo, tercer grado, etc.». Constituyen el «objeto» propio de una historia de las ideas políticas. La «idea» helleriana se mantiene equidistante de la pura «teoría» —en cuanto principio de dirección del movimiento histórico— y del puro «ideal» o «ideología» de partido, en cuanto constituye un cuerpo de «pensamiento» ordenado, «organizado», y no un cuerpo organizado de «voluntades» (67).

* * *

Aquí acaba Heller, y con él nuestra pesquisa acerca de los modos actuales de historiar el pensamiento político. Recapitulemos el resultado de nuestra indagación. El análisis precedente deja en nuestro haber una cifra positiva. Cada uno de los vocablos «ciencia», «teoría», «doctrina», «pensamiento», «idea», equívocamente usados en la literatura histórica contemporánea, constituye, como hemos visto, un «objeto» distinto, a la vez que condiciona «métodos» diferentes. A la postre, cada uno de ellos se inscribe en un tipo historiográfico singular. Dicho con más exactitud: *grosso modo* se puede afirmar que, con mayor o menor conciencia y lucidez, los historiadores de las ideas políticas echan mano de tres tipos historiográficos diferentes. Al mismo tiempo, nuestra indagatoria ha puesto de manifiesto la peligrosa incertidumbre reinante en torno al «objeto» y al «método». ¿Cuál de esos tipos historiográficos ha de considerarse

(67) Op. cit., pág. 12.

ortodoxo? ¿Habrá que dar por buena la afirmación de Crane Brinton de que lo más conveniente es utilizar todos a la vez o tal vez escoger el que resulte más cómodo? ¿En qué criterio hemos de fundar nuestra opción? ¿Según las aficiones propias, o por razón de su ortodoxia, es decir, de su valor respectivo? Un instante de reflexión basta para comprender que la renuncia a un criterio valorativo, que permita hacer estimación cierta de cada uno de esos modos historiográficos, equivaldría a aquietarnos en el mentido sosiego de un resignado escepticismo. Pero, por otra parte, la decisión no es fácil. Aquí y allá, en el curso del anterior análisis, han ido apareciendo hondas y muy graves conexiones. Decidirse por la «ciencia», el «pensamiento» o la «idea» como «objeto» historiable no es cosa baladí; arrastra consigo una serie de consecuencias sobre la naturaleza de la «teoría política», su objetividad o no objetividad y sobre el método a emplear. En la decisión por uno u otro va implícita nada menos que la resolución a favor de una «actitud intelectual» entera. Clara intuición secreta nos advierte que detrás de cada uno de esos tipos historiográficos se esconden decisiones de índole metafísica y que acaso la confusión sobre el «objeto» es la consecuencia inevitable de otra no menor en planos superiores. Tratemos de averiguar rápidamente a qué decisión metafísica nos lleva por sutiles hilos cada uno de los tres tipos historiográficos.

Si miramos al fondo de las cosas, hallamos en cada uno de los tipos aludidos una decisión subyacente, más o menos expresa, sobre *qué* sea el *pensamiento* en general y, en particular, el pensamiento *político*. Cuando considero que el «objeto» es la *ciencia* o la *teoría política*, ya he decidido previamente que sólo es *ciencia* o *teoría* esto o lo otro. Del mismo modo, cuando parto de que el «objeto» es el «pensamiento» político, he resuelto con anterioridad: primero, *qué es* pensamiento, y, segundo, *qué es* pensamiento político. Por último, si para mí el «objeto» son las «ideas políticas», es porque, en juicio previo (pre-juicio), he decidido *qué es* la «idea» y, concretamente, qué

es la idea «*política*». Tomados en conjunto los tres tipos historiográficos, descubren la inclinación latente a orientarse por tres direcciones metafísicas fundamentales: positivismo, pragmatismo e historicismo.

La actitud positivista interpreta la realidad como un conjunto de datos empíricos, de «hechos». Recordemos, a guisa de ejemplo, algún texto de Janet: «La science marche avec les événements; tantôt elle s'éclaire des faits et les résume; tantôt elle éclaire les faits et les prépare en poussant en avant». La «ciencia» nos proporciona entonces un saber acerca de la concatenación ordenada de los «hechos». Concretamente, la ciencia «política» suministra un saber de la realidad política considerada como conjunto de datos empíricos. El pensamiento político no es sino una especie singular del pensamiento científico cuya función consiste en explicar la concatenación ordenada de los «hechos políticos».

La segunda inclinación latente, decimos, lleva al pragmatismo. La actitud pragmática supone que la ciencia se debe a la necesidad biológica que el hombre tiene de manejar con éxito el curso de los hechos. Saber es, pues, crear fórmulas que permitan manejar la realidad con el máximo de sencillez. La «ciencia política» pone a nuestro alcance fórmulas para señorear con éxito el curso de los «hechos políticos». Volvamos por un instante a una de los textos de Beonio Brocchieri. Los sistemas cuya investigación e interpretación constituyen el objeto de la historia de las doctrinas políticas son aquellos «con los cuales ha tratado el hombre de resolver en el curso progresivo de su experiencia la antítesis individuo-colectividad». Se transparenta en esta definición el puro pragmatista. Un paso más y tenemos una historia de las fórmulas que han permitido al hombre señorear una realidad antitética con el máximo de sencillez. Si en la primera actitud todavía prevalece el *pathos* de la «ciencia», en esta segunda la ciencia se ha trocado en «fórmula». Entre una y otra actitud hay, claro es, articulación interna. No es que, en particular, tomados uno a uno los diferentes ma-

nuales reseñados, se afilien expresamente al positivismo o al pragmatismo en el plano de la teoría de la ciencia. Lo que tenemos por cierto es que ambas actitudes metafísicas están como poso inevitable en el fondo de los tres tipos historiográficos a que puede ser referido el grueso de la bibliografía científica contemporánea.

Pero aún puede señalarse una tercera inclinación latente: la que lleva al historicismo. No es siquiera latente, sino patente. La actitud historicista considera las diferentes situaciones históricas como estados objetivos del espíritu. Con ello, la verdad y la ciencia pierden su carácter absoluto y se convierten en puros aspectos de esos estados del espíritu. La ciencia es entonces simplemente el aspecto intelectual de un determinado estado de cultura en una situación histórica concreta. El cambio de situación apareja la mudanza de los estados culturales. De ahí que a cada situación corresponda una tabla de valores diferentes y nuevas maneras de entender el universo. Desde esta perspectiva, la Ciencia Política no es sino el aspecto intelectual de una determinada situación política. A cada época corresponde una tabla de valores políticos y una diversa manera de entender e interpretar la realidad política. Clara es la profesión de fe historicista en Gettell. El pensamiento político aparece absolutamente condicionado por las circunstancias de que nació: en el pasado, por las de antaño; en el presente, por las de hoy. Ningún sistema tiene derecho a arrogarse el carácter de único y absoluto; ninguna teoría política a ser considerada como verdadera. El mismo libro de Meinecke deja traslucir aquí y allá el peligro historicista: la «idea» como «reflejo» de la esencia del acontecer en espíritus que sólo miran a lo esencial de la vida, permite adivinar la tendencia latente a considerar cada situación histórica como un estado del espíritu.

Positivismo, pragmatismo e historicismo son las coordenadas metafísicas que definen esencialmente la situación intelectual de nuestro tiempo: «Por una analogía externa con el presunto

mundo sensible— dice Zubiri (68)— se propende a creer que la función primaria del pensar sea formar ideas, de la misma manera que los sentidos, abandonados a sí mismos, no nos dan sino impresiones. El pensar sería una especie de sensibilidad o sensación intelectual». La esencia común a esas tres «desviaciones» es una interpretación del pensamiento que lo reduce cada vez más a pura impresión. De aquí se pasa fácilmente a considerarlo como un estado del hombre, de los sentidos (positivismo), de la vida (pragmatismo) o de la situación histórica (historicismo) (69).

Por lo que a nuestro tema concierne, la consecuencia de ese olvido creciente de la dimensión «objetiva» del pensar es por extremo grave. Al hilo de los tres tipos historiográficos que acabamos de examinar asistimos a un proceso creciente de descomposición radical de la esencia del pensamiento político, que lo va reduciendo cada vez más a pura impresión de la realidad. Entraña cada uno un grado progresivo de renunciación a la distancia entre pensamiento y realidad. Como los tres son de signo parecido y homogéneo, el grado último de acercamiento se alcanza cuando se suman y funden entre sí para producir un cuarto tipo historiográfico, cifra y compendio del positivismo, del pragmatismo y del historicismo, donde ya no se habla de impresión, sino de «reflejo». El pensamiento es «reflejo» de la realidad, y las significaciones específicas de los vocablos ciencia, doctrina, pensamiento e idea quedan definitivamente subsumidas y desvirtuadas en el multívoco término de «ideología». En libros muy sugestivos cuentan Mannheim y Barth (70) los avatares del tan traído y llevado vocablo, desde su nacimiento en

(68) V. Zubiri: Ob. cit., págs. 39 y sigs.

(69) Zubiri: Ob. cit., pág. 39.

(70) K. Mannheim: *Ideologie und Utopie*. Bonn, 1930. Barth: *Wahrheit und Ideologie*. 1945. V. también Ziegler: «Ideologienlehre», en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, tomo 57, 3, 1927. Es de máximo interés el trabajo de Helmuth Plessner: *Das Schicksal des deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche*. Zurich, 1935.

la época de la Revolución francesa. Destut de Tracy acuña el término «ideología» como ciencia de las ideas. Esta nueva ciencia se proponía sencillamente mostrar la fuente de nuestro conocimiento y precisar sus límites y el grado de certeza que le conviene. Todo se reducía a una construcción muy simple. Las ideas tienen su origen en la sensibilidad: la idea es una impresión que dejan en la inteligencia del hombre las sensaciones producidas por el mundo exterior. Al reducir nuestros pensamientos a sensaciones, sabemos su origen y al conocer su origen, evitamos el riesgo de que nazcan en nosotros falsos principios abstractos. He ahí la función de la ideología como ciencia: reducir las ideas a sensaciones. Señala el procedimiento técnicamente exacto que se ha de seguir para formar ideas. De ella esperaban los ideólogos un conocimiento tan cierto y seguro como la matemática, un saber capaz de liberar al hombre «del yugo de los prejuicios» (71) y un criterio certero para la práctica. A Helvecio se le ocurre completar este nuevo saber investigando las ideas que deben su formación a la vida social del hombre. ¿Cómo participa la sociedad en el nacimiento de las ideas? La respuesta es tajante: «Nuestras ideas son la consecuencia necesaria de la sociedad en que vivimos» (72). Apunta en seguida una segunda nota: la dependencia de las ideas respecto de las formas sociales en que el hombre se encuentra incardinado nace del interés, pues son los intereses personales los que gobiernan nuestro juicio, le modelan y mudan: «... los intereses diferentes transforman los objetos» (73). El hombre no tiene interés en ver las cosas como realmente son; se lo impide su «amour de la puissance» (74). En resumen: las ideas nacen siempre condicionadas por una circunstancia social y

(71) Sobre el entronque del concepto ilustrado de «prejuicio» con los «ídolos» de Bacon, v. Barth, pág. 41.

(72) *De l'Esprit*, 114.

(73) *De l'Esprit*, 53.

(74) *De l'Homme*, pág. 150.

deben su estructura al amor del hombre por el poder. En puridad son «prejuicios», máscaras del interés soterrado en lo hondo. Por eso, «ilustración» es siempre desenmascaramiento. Como contrapunto del prejuicio está la verdad, mas sólo es cognoscible y comunicable donde reina la libertad del «esprit juste», enderezado por naturaleza al conocimiento de la realidad. Pero la consigna ilustrada de «desgarrar el velo de los prejuicios» y «desenmascarar las imposturas» descansa todavía sobre la creencia de que el hombre puede alcanzar ideas verdaderas y que hay un conocimiento racional fundado en la verdad.

Empiezan a enturbiarse las aguas cuando Napoleón tiene la ocurrencia de hacer a estos sencillos y cándidos «ideólogos», responsables de las faltas de su propia política y de todas las desgracias de la Francia revolucionaria. El término ideología queda definitivamente lastrado en sentido peyorativo. Dan Marx y Engels el paso decisivo. Equivale a la totalización del concepto. En una famosa carta a Mehring (75), afirma Engels que la conciencia del hombre es «conciencia falsa». ¿En qué radica esa falsedad? Veamos la respuesta marxista. La esencia del hombre estriba «en la producción de su misma vida material». Como Hegel, ve Marx en el trabajo «la esencia perdurable del hombre». Ahora bien, por su propia naturaleza, el trabajo tiende a dividirse. La división del trabajo es un hecho natural, pero es también el gran pecado del hombre, su culpa original, pues por ella pierde el hombre su libertad y autonomía. Sólo es libre el ser que se debe su existencia a sí mismo, y la división del trabajo hace a cada hombre depender de los demás. No depende ya sólo de su propio trabajo, sino del ajeno, y al necesitar del trabajo de los demás, los productos del suyo propio dejan de pertenecerle a él mismo, su señor y creador natural, tórnansele ajenos, se le «enajenan». A través de tal «enajenación» se enajena el hombre mismo. Trabajo y hombre se enajenan como «mercancías». Este hecho introduce en el interior

(75) Publicada en *Documentos del Socialismo*, II, 76.

del hombre, en su «conciencia», una grave disyunción: la conciencia se «enajena» también de la realidad, se aparta de ella, empieza a poder imaginar algo que no es real. Entonces esos mismos productos que son criaturas suyas se rebelan contra él, se le convierten en «cosas», en poderes extraños que sojuzgan su vida: «La división del trabajo conduce a una solidificación de nuestros propios productos bajo especie de poderes objetivos superiores a nosotros, que escapan a nuestro control, se cruzan en el camino de nuestras esperanzas y destruyen nuestros cálculos». Para librarse de esos poderes, la conciencia se crea sus propios objetos, las «ideas», fantasmas místicos con los que el hombre se consuela de su impotencia. Esta conciencia fantasmal, «ideológica», crea dos cosas: por un lado, un mundo religioso, consuelo ilusorio de la miseria real del hombre (76); por otro, una filosofía, cuya función consiste en hacer la apología de las relaciones sociales existentes, presentándolas como manifestaciones de la voluntad divina o de una razón eterna: «El substrato de la religión y de la filosofía es ese poder extraño nacido de la autoenajenación del hombre». Son puras «imaginaciones». La conciencia falsa no proporciona conocimiento verdadero, es conciencia «torcida»; retuerce todos los contenidos reales. Está ciertamente referida a la realidad, mas no directamente, sino por rodeos, por «reflexión». Por eso el producto de la conciencia es «reflejo» («reflejo espiritual», «eco ideológico», «síntoma») (77). Lo que el hombre toma por conocimiento verdadero es no más que «la expresión consciente del movimiento aparente».

Queda aún por interrogar a Marx y a Engels si esta «falsedad» de la conciencia es en el hombre constitutiva o simplemente adquirida, permanente e irremediable o susceptible de ser curada en la verdad. En rigor, contestan ambos, no se trata de una propiedad constitutiva, sino «histórica», válida para una

(76) V. Barth: Ob. cit., págs. 147 y sig.
(77) Barth, pág. 150.

etapa de la historia, «la prehistoria de la humanidad». Esa etapa comprende en la mente de Marx todo el tiempo que perdure la división del trabajo. Cuando la división sea vencida y aniquilada, el hombre recuperará la posibilidad de volver a su ser íntegro y entero, su conciencia tornará a poder hacerse cargo de la realidad. Cumple esta hazaña de «redención» el proletariado, cuya conciencia (conciencia de clase) a diferencia de la burguesa, aunque expuesta también a falsedad, «siempre se endereza hacia la verdad» (78).

El concepto marxista de «ideología» entraña ciertamente, como dice Mannheim, su totalización, pero —debe añadirse— no su absoluta radicalización. Las ideas son simples expresiones, «reflejos» del conjunto de condiciones políticas, económicas y jurídicas de una época. Pero la inteligencia del hombre, aunque encadenada al ser (al ser social), tiene abierta una posible vía de liberación. El hombre puede conocer verdaderamente la realidad «natural». También el arte escapa para Marx a tan rigurosa sujeción y condicionalidad, y aún le queda al hombre la esperanza de redimirse de la división del trabajo. La autonomía de la inteligencia queda terriblemente mutilada, pero no aniquilada. Este último y grave paso presupone la crítica nihilista de la inteligencia. Supone la obra de Nietzsche.

Resuenan ahora, concertados al unísono, los viejos motivos de los ideólogos ilustrados, la herencia de Feuerbach, Marx y Engels y los acentos paradójicos y sugestivos de Schopenhauer (79). La inteligencia como puro instrumento al servicio de la vida. La vida en sí no merece la pena de ser vivida. Pero ahí está la inteligencia para enmascararla y hacerla seductora: «vivimos sólo gracias a ilusiones» (80). El intelecto crea un con-

(78) V. Lucàks: *Geschichte und Klassenbewusstsein*, pág. 85.

(79) V. Barth: Ob. cit., pág. 112. Schopenhauer considera al intelecto pura función de la voluntad.

(80) Nietzsche: *Obras escogidas*, ed. Musarion, München, 1923-1929, VI, 18.

tramundo, pero es puramente ilusorio. También sirve para enmascarar la vida, pero sin esa máscara el individuo estaría perdido, no se conservaría. A la postre, engaño, engaño de sí mismo, del prójimo, engaño también sobre la esencia del mundo. No más que un leve contrapeso: hay en el hombre un apetito de verdad, un como instinto de la verdad. Mas no se mueve por el conocimiento, sino por razón de utilidad. No tiene el hombre interés en la verdad misma, sino en cuanto le es útil. Sin un mínimo de verdad nunca acabaría aquel *bellum omnium contra omnes*. Nace, pues, el impulso hacia lo verdadero de la sociedad, para que la guerra acabe. En última instancia, la causa última de todos los movimientos humanos es la voluntad de poder. El concepto nietzcheano de ideología está encuadrado en estas coordenadas. El espíritu consciente, revelación del instinto en forma de imaginaciones (81); el conocimiento, puro *instrumento del poder*. Pensar, conocer es «transformar falseando» (82). Las diferentes formas de vida, las figuras espirituales y sociales son reducidas a esa voluntad de poder: «detrás de nuestros motivos conscientes está la lucha de los instintos y de las situaciones, la lucha por el Poder» (83). Los productos del espíritu poseen a la vez sentido propio e impropio, siempre refieren a otra realidad, son «expresiones» suyas. «La Filosofía del Derecho, del Estado y de la Sociedad son puras manifestaciones de la voluntad de Poder».

En la reducción del pensamiento a sensación por Condillac y Destut de Tracy estaban prefiguradas en posibilidad la conciencia falsa de Marx y la inteligencia al servicio de la voluntad de poder de Nietzsche. La idea como sensación viene a parar a la idea como ideología. Como el mundo es irracional, piensa Marx, el hombre se crea sucedáneos ideológicos. He ahí la función de la inteligencia. La vida sin la inteligencia que la

---

(81) III, 233.
(82) XVI, 115.
(83) XVI, 67.

enmascara y hace seductora no merecería la pena de vivirse, afirma Nietzsche. Es el pensamiento pura ilusión falseadora. De estas dos fuentes caudales y ya próximas arranca el haz de graves cuestiones por las que la historia de las ideas políticas se halla ahora a punto de perder su objeto. Si hubiera que citar nombres cercanos tendríamos que detenernos cuidadosamente en Dilthey, por un lado, por otro en Pareto y Max Scheler y entre los de hoy en Mannheim y en Warynski (84).

Por entre las mallas de los tipos historiográficos que antes examinábamos asoman las tremendas cuestiones que esconde el concepto de ideología. Scheler, Mannheim y otros las han condensado en lo que ha venido a denominarse «Sociología del saber». Se trata en resumen de lo siguiente: el pensamiento está siempre condicionado por la subestructura real, llámese ésta instinto, economía o ser social. Varía de unos a otros la precisión del cómo y del cuánto. Mannheim cifra esa condicionalidad en la afirmación de que entre el resultado del pensamiento y la situación social del sujeto que conoce y piensa hay relación necesaria, y, por consiguiente, «inevitable».

Para el historiador del pensamiento político, la cuestión que plantea la sociología del saber no puede ser más grave. Basta inclinarse un punto hacia el lado de la condicionalidad y el historiador no sabe si el objeto que trata de historiar es algo más que «reflejo», expresión o fantasma de una realidad inasequible. Por los caminos historiográficos que le ofrece la ciencia contemporánea se filtran inesperadamente, a fuer de enojosos huéspedes, las inquietudes más hondas y menos apaciguadas que laten en la entraña de nuestra situación intelectual.

Sólo un enérgico y radical replanteamiento del problema de las ideas y del pensamiento humano puede ayudarnos a salir indemnes de tan peligroso atolladero. Porque si la inteligencia del hombre está realmente tan atada a las cosas que no puede

(84) La obra de Warynski se titula *Die Wissenschaft von der Gesellschaft*. Berna, 1944. V. especialmente el cap. II, págs. 174 y sigs.

trascender a la realidad y convertirla en «objeto» propiamente dicho, es que el hombre carece constitutivamente de libertad. En el juicio sobre la posibilidad de que el pensamiento trascienda de las cosas para instalarse en el elemento del ser va implícito nada menos que el problema mismo de la libertad. Pero con los problemas de la sociología del saber a cuestas el fallo a favor de la objetividad del pensamiento no resulta fácil de fundamentar. Habrá que dar razón de ese inevitable apego del pensamiento a las circunstancias concretas de una situación y al par de su objetividad. Hazaña es que requiere una nueva y obligada navegación a estilo platónico, en pos del ser y de las ideas. Después de cumplida esta nueva navegación de altura tocará preguntarse qué es el pensamiento político y por qué vía puede y debe ser historiado.

SOCIOLOGIA DE LA SOCIOLOGIA

a) Los supuestos históricos de la Sociología (1951)
b) La Revolución (constitución del orden por concurrencia) (1952)
c) La solución de Rousseau al teorema del orden político por concurrencia mediante la generalización de la voluntad (1953)



A) LOS SUPUESTOS HISTORICOS DE LA SOCIOLOGIA (1951)

Todo saber es saber de algo. Ese algo alude, indudablemente, a la realidad sobre la que el saber en cuestión recae. Habrá, pues, tantos saberes como zonas o regiones concretas y distintas de la realidad. La conquista de esos diferentes saberes es obra de la inteligencia humana. No se ha realizado de una vez, ni es tampoco el fruto de un despliegue automático de la inteligencia, por una especie de entrada de la inteligencia en sí misma. Se trata, en sentido riguroso, de una hazaña real, quiero decir histórica, ejecutada en momentos determinados y sucesivos del tiempo. La posibilidad de saber está dada por naturaleza en las condiciones formales de la inteligencia, pero la actualización de esa posibilidad, el tipo o modo de saber que alcance, depende de la vía que la inteligencia escoja para su marcha. La marcha de la inteligencia se nos aparece entonces como una compleja ruta, atravesada de innumerables encrucijadas que envuelven diversas posibilidades de opción. Según sea ésta, así cambia la ruta de sentido y dirección, continúa la marcha precedente o se tuerce hacia nuevos y aventurados derroteros. Con lo dicho se advierte cuán ingenua tentativa es querer aprehender la figura de esa marcha en un esquema simple. La inteligencia va optando entre las posibilidades que su propia acción le pone delante. A lo largo de esas opciones ha caído en cuenta de que la realidad —el objeto eminente y formal de la inteligencia— no se deja acometer siempre por el mismo lado. La

fuerza misma de la realidad, la resistencia que opone a ser sabida, ha llevado a la inteligencia a acercarse a ella por diversos costados, y en ese acercamiento ha ido descubriendo, alumbrando nuevas regiones de realidad. Cada una de esas zonas descubiertas empieza a saberle a algo; le sabe precisamente a realidad, y, en la medida en que le sabe a algo real, se convierte en objeto posible de un saber.

Entre las realidades primarias con que el hombre no puede menos de tropezar en su vida está esa zona o región de la realidad que llamamos «social». Los supuestos para que haya podido nacer y constituirse un saber de lo social son evidentemente dos: primero, que esa realidad exista de hecho como tal realidad distinta de las demás realidades; segundo, que la inteligencia la descubra efectivamente. Estas dos condiciones capitales han empezado a darse en un punto determinado del tiempo.

Esto requiere una explicación.

Evidentemente, la realidad social, en cuanto viene dada con el ser y la naturaleza del hombre, ha existido siempre. Pero a este haber existido siempre no se le puede dar el mismo sentido que si se aplicase a otras regiones de la realidad. La realidad física «está ahí» desde siempre, independientemente de que el hombre la conozca o no y de que a la inteligencia le sepa o no le sepa a realidad. En cambio, la realidad social no «está ahí», independientemente del hombre; viene dada «en» el hombre como posibilidad de su ser y se actualiza «por» obra del hombre. Es, en sentido eminente, un modo de realidad que el mismo hombre «realiza». De la misma manera que el hombre se va «realizando» a sí mismo como persona en la distensión del tiempo, va también constituyendo lo social como realidad. Esa constitución es una hazaña real y efectiva. La realidad social se va constituyendo de hecho a lo largo de la Historia por la acción del hombre. Dejemos por ahora de lado el problema de si ese proceso de constitución sigue siempre vía ascensional, como pretende la ideología del progreso. Lo que nos importa, cualquiera

que sea el sentido del proceso, es que la realidad social se constituye por el obrar «social» del hombre. La de hoy, por la virtud del hombre actual, de los que hoy vivimos y obramos; la de ayer, por los hombres que fueron; la de mañana, por los hombres que serán. Y así ocurre que esa realidad va «haciéndose» en el tiempo. La que hacemos es otra que la que antaño hicieron y hogaño obrarán. Tomada en bloque, la historia de esa actualización de realidad es la historia de una porción esencial y entrañable del vivir humano, porción que unas veces aumenta, otras disminuye, ora se adensa, ora se adelgaza. Los estratos primitivos de la Humanidad a que hoy llega nuestro conocimiento empiezan por constituir un tipo de realidad social minúscula. Esa realidad no rebasa el límite de la familia. El vínculo que une a estos hombres primitivos es la simpatía. Si acaso se agrupan varias familias, lo hacen en tan escaso número y con fines tan limitados que no llegan a constituir una configuración superior. La realidad social, lo social, cumple la función de iniciar al hombre en la vida familiar. La hilaza de esa realidad, su trama, es laxa, apenas tiene consistencia. En el estrato siguiente de civilización —las llamadas «civilizaciones primarias»— la realidad social adquiere mayor complicación. Es algo más que la mera agrupación de familias por razón de finalidad. El hacer social del hombre crea la «fratría». En las civilizaciones «secundarias» se constituyen nuevos modos de vivir y de convivir. Aparece el «domicilio», la casa fija. Sobre la casa se levanta la primera agrupación «urbana». Las civilizaciones secundarias crean la «casa» y la «ciudad». Con la ciudad, la «pequeña ciudad», se constituye un tipo de relación interhumana distinta de la relación de parentesco propia del clan, de la fratría o de la tribu, la relación pura y estrictamente «urbana», por razón de la convivencia en eso que se llama ciudad... Paso a paso, desde la familia minúscula y laxa de la civilización primitiva, el obrar social del hombre ha ido actualizando alguna de las posibilidades que venían dadas en la dimensión social de su naturaleza. He ahí bien claro en estos ejemplos

cómo la realidad social se ha ido constituyendo en el tiempo por obra del hombre.

Ocurre algo parecido con el saber que el hombre adquiere de lo social. Por la índole de su naturaleza, la inteligencia no tiene más remedio que hacerse cuestión de la realidad. Precisamente porque se enfrenta con todo lo que hay desde el punto de vista del «es», las cosas todas se muestran ante ella en su dimensión de realidad. La fuerza de las cosas obliga a la inteligencia a poner en cuestión no sólo cada una de ellas, sino lo que es común a todas, su realidad. Como lo social está entre las cosas con que el hombre topa en su vida cotidiana, la inteligencia se encuentra inexcusablemente abocada a hacerse cuestión de una realidad que tan de cerca le atañe. En este sentido, la inteligencia se enfrenta con lo social por razón de su propia naturaleza, pero no se enfrenta siempre de la misma manera. Quiere esto decir que el hombre tiene siempre inexcusablemente una «inteligencia» de lo social, mas no siempre la misma. El modo de enfrentarse depende de la «experiencia» que la inteligencia misma, en su trato con la realidad, va adquiriendo. A lo largo de su vida y de la Historia el hombre usa realmente de la inteligencia. El resultado de ese uso es lo que Zubiri llama la «experiencia de la vida». Es una experiencia de las cosas, de cada cosa, y, al par, una experiencia de la realidad. A través de esta su segunda experiencia el hombre adquiere un «sentido de la realidad», como correlato objetivo del uso de la inteligencia. Pues bien, desde el punto en que el hombre empieza a constituir la realidad social por obra de sus acciones comienza a tener inteligencia de esa realidad. Pero a medida que trata con ella se decanta en él su experiencia de lo social. Tal experiencia hace que el hombre vaya adquiriendo un sentido de la realidad social. Al paso que la experiencia cambia, cambia también el sentido de la realidad. El hombre primitivo «siente» la realidad todo como un sistema de «poderes» que gravitan sobre su vida. Paralelamente, «siente» lo social como una poderosa realidad de la que depende absolutamente su vida y su existencia.

No se siente capaz de existir sino en tanto forma parte de un pueblo determinado. La familia, la fratría, el clan o la tribu se le aparecen como el conjunto primario e inexorable de posibilidades de su existencia como individuo. Más tarde esas figuras sociales primitivas se complican: aparecen las «naciones». Deja entonces el hombre de ver en la familia o en la tribu la condición primaria de la posibilidad de existir como individuo para cifrarla en la nación. El griego de la época de Aristóteles se «siente» animal «político», es decir, miembro de una comunidad pequeña, la *polis*; el de la época de Polibio se «siente» animal «humano», miembro de una comunidad que abarca al universo. El francés del siglo XVIII se sentía más «europeo» y menos «nacional» que el francés del XIX. Estos diferentes «sentires» arguyen diferentes sentidos de la realidad social, y, en consecuencia, diferentes «inteligencias» de lo social o modos distintos de intelección de la realidad social.

El saber social de cada época está apoyado en el modo de sentir la realidad social que le es propia, y éste, a su vez, en el modo general de sentir la realidad, en el sentido de la realidad que la época en cuestión posea. De lo que resulta que todo saber, sin excepción, muy especialmente el saber de lo social, está referido a una experiencia, en nuestro caso a la experiencia social. El mismo Zubiri da a cada uno de esos diferentes «sentidos de la realidad» el nombre de «mentalidad». La «mentalidad» es la serie de ideas, usos, costumbres, instituciones que el hombre encuentra al nacer, y en los que se halla sedimentado un cierto «sentido de la realidad», una cierta manera de «ver el mundo». Es, por decirlo así, el «repertorio cultural», el sistema de posibilidades con que la vida incidente de cada hombre se encuentra para pensar lo que son las cosas. El magno depósito de los diferentes sentidos de la realidad que el uso de la inteligencia va modulando, el gran arsenal de las posibilidades que cada situación otorga al hombre para pensar, es el lenguaje. Hoy, habituada nuestra inteligencia a considerar la realidad desde los esquemas de la ciencia positiva, nos parece evi-

dente que la realidad social es un conglomerado ingente de «hechos» anudados entre sí por el esquema de la causalidad. Olvidamos que este modo de enfrentarse con la realidad que llamamos «ciencia» es una «mentalidad» apoyada sobre un determinado sentido de la realidad que no tuvo vigencia hasta después de Aristóteles (Zubiri).

Lo dicho nos sirve para plantearnos con verdadero rigor cuándo y cómo ha nacido la Sociología. La Sociología no es, sin más, el saber de la realidad social; es un tipo específico de saber nacido como respuesta a una situación concreta y frente a una experiencia social concreta. El nacimiento de la Sociología presupone:

1.° La constitución efectiva de un modo específico de realidad social.

2.° Que esa realidad se haya presentado al hombre de cierta manera.

3.° Que el hombre se haya enfrentado con ella desde una mentalidad singular.

¿Cuáles han sido esos tres capitales acontecimientos? He aquí lo que nosotros tenemos por cierto:

A) La Sociología ha nacido cuando la realidad social se constituye bajo especie de «Sociedad». El término «Sociedad» señala la constitución de lo social como realidad «autónoma».

B) La experiencia básica que ha puesto en marcha el saber sociológico es el modo específico de presentación de la realidad social que late tras el vocablo «Revolución».

C) La mentalidad con que el hombre hace frente a esta nueva realidad autónoma es lo que llamamos «Ciencia positiva».

Los puntos cardinales en que está inscrito el problema de la Sociología son estos: Sociedad, Revolución y Ciencia positiva. Esto obliga a desgranar el problema fundamental en tres direcciones.

La Sociedad

El término «Sociedad» alude a la constitución de lo social como realidad autónoma. Se trata de un fenómeno histórico de gran envergadura, que empieza a madurar en Europa en la segunda mitad del siglo XVII. Lo social se emancipa gradualmente de lo político hasta erigirse en potencia real independiente. Como es notorio, el tipo de realidad política que en el siglo XVII se halla en trance de consolidación es el Estado absoluto. La Sociedad no es sino el nombre personificado que lo social empieza a adoptar en su lucha contra lo político, es decir, contra el Estado absoluto. Sociedad y Estado son términos correlativos. Resultan de aquí estas graves consecuencias, cuya filiación, recíproca concatenación y sentido singular han de ser puestos en claro, siquiera sea brevemente. La Sociedad se ha constituido «dentro», «desde» y «frente» al Estado. Y esto, no por azar, ni en una sazón cualquiera, sino precisamente cuando el Estado, en riguroso despliegue de sus posibilidades más eminentes, se torna «absoluto». El Estado absoluto es el resultado de un proceso de concentración del poder político, que se inicia con la aparición en Europa de esa forma de organización política, singular y nueva en la Historia, que llamamos Estado moderno. Nueva y singular porque se diferencia netamente de todas las formas que le preceden (1).

Para nuestro propósito bastará que tracemos su silueta sobre el fondo político de la Edad Media, del cual ha emergido, para separarse de él en un proceso secular. Si se quiere que el término «Estado» conserve un mínimo de rigor y no se convierta en denominación genérica de cualquier forma política de cualquier país y tiempo, es necesario reconocer que en la Edad Me-

(1) V. mi *Teoría y sistema de las formas políticas*, 3.ª ed., Madrid, 1950.

día no ha habido Estado, y como veremos en seguida, por ser ambos términos correlativos, tampoco ha habido «Sociedad».

Las notas diferenciadoras típicas entre la comunidad política medieval y el Estado pueden cifrarse en una muy decisiva: la soberanía. El Estado es, por esencia, soberano. El concepto y la realidad de la soberanía son totalmente ajenos a la Edad Media. La estructura de la comunidad política medieval es la propia de una poliarquía o pluralidad de centros de poder. Tales centros —los señoríos— están unidos entre sí contractualmente por medio del vínculo feudal. Los señoríos no son «soberanos». Empiezan a serlo cuando se constituyen en unidades autónomas de poder hacia dentro y hacia fuera, con capacidad de acción continua y con medios propios. Al término «poder soberano» responden los términos correlativos «territorio» y «pueblo». En la Edad Media estos dos términos nunca tienen el sentido de «territorio» y «pueblo» de un «Estado». Las fuentes medievales emplean con frecuencia los vocablos «terra», «país», «Land», etcétera. La interpretación tradicional suele ver en la «terra» o *territorium* el campo en que ejerce su soberanía un señor «territorial». Así, todo señorío es un *territorium*. La hermenéutica es errónea, por obra de la transposición de conceptos típicamente modernos a las estructuras medievales. La «terra» o *territorium* no es el «territorio de un Estado», sino una comunidad de señores efectivos de la tierra —unos la dominan, otros la trabajan— que viven conforme al mismo derecho, tienen unas mismas costumbres y conciencia común del país al que pertenecen (2). No es, pues, el territorio medieval —por lo menos antes del siglo XIII— el ámbito espacial que comprende el dominio de un señor sobre la población que en él vive. La unidad no reside en el señorío, sino en la tierra y en su derecho. Es la unidad resultante de la comunidad de derecho y de paz. Nada más distinto de lo que andando los siglos se llamará «territorio estatal», como ámbito de vigencia de un poder «soberano». Los

(2) V. Brunner: O. *Land und Herrschaft*, 1943, págs. 124 y sigs.

que viven bajo el mismo derecho y en paz constituyen el *populus*. Tampoco este vocablo tiene en la Edad Media el sentido de «población» o «pueblo» del Estado. *Populus* es el pueblo de una tierra, los «comprovinciales» acogidos al mismo derecho. Ni siquiera necesitan de un «señor» para constituir un *populus* y un territorio. Basta la comunidad de derecho que regula la convivencia de gentes poseedoras de tierra y establece el orden concreto de una asociación agraria. El eje de este tipo de comunidad es la paz, supuesto de la acción política. El «dominio» del señor no es «soberanía» sobre un territorio y una población, sino derecho de disposición sobre el suelo. Naturalmente, el dominio comporta capacidad de protección. Por eso es el que domina «señor». Mas no se trata de una instancia que asuma el monopolio del poder político (3).

Sobre el «señor» y el *populus* se alza el derecho. El derecho medieval no es creación de un poder soberano, no vale porque el señor lo impone, sino por ser antiguo y bueno. En rigor, el derecho medieval no es «positivo», es decir, «puesto». La nota de positividad es específicamente moderna. En el ámbito del derecho medieval caben la autodefensa y el derecho de resistencia como instituciones «jurídicas». No hay ninguna instancia que postule el monopolio de la coacción.

Del mismo modo que el señor no es «soberano», el *populus* no es población o pueblo que vive en el territorio sometido a un poder político unitario. Y lo que decididamente nos importa: en la Edad Media no hay «Sociedad». Los «comprovinciales» que constituyen el *populus* forman la comunidad de la tierra o territorio. Su modo normal de manifestación es la comunidad judicial, y, en caso de necesidad, el ejército. De ahí que en un principio sólo formen parte del *populus* los únicos que poseen armas, es decir, los señores. Poco a poco el ámbito del *populus* se extiende a otros órdenes distintos. En los États généraux,

(3) V. Brunner: Op. cit., págs. 400 y sigs.

Cortes, Landstände, etc., el *populus* aparece agrupado en «estados», tales como señores, caballeros y siervos, prelados y ciudades. Por un error hermenéutico similar al que se comete en la transposición de los términos Estado y soberanía al mundo medieval, se da por averiguado que los «estados» medievales son propiamente «estamentos» en el sentido que atribuye a este vocablo la Sociología contemporánea. A diferencia de la «Sociedad» moderna, eminentemente «clasista», atravesada y dominada por el fenómeno económico-social de la «clase», la pretendida «Sociedad» de la Edad Media sería «estamental», estructurada en «estamentos». Los «estamentos» serían los grupos «sociales» propios de tal estructura. Sólo algunos de esos grupos, los privilegiados, participarían en lo «político». La interpretación, gravemente errónea, se basa en la transposición de los pares dialécticos Estado-Sociedad, Estamento-Clase a la realidad medieval. El esquema tácito que la informa es la idea de que la suma de tales pretendidos «estamentos» constituye la «Sociedad» medieval, como instancia que se opone al poder político del señor para limitarlo. Pero lo cierto es —el manejo correcto de las fuentes no autoriza otra versión— que los «estados» medievales no son «estamentos» en sentido moderno. Los *status* que componen el *populus* son «órdenes», «ordines», no grupos «sociales» en contraposición a un pretendido orden «político». Naturalmente estos «órdenes» se caracterizan por notas económicas y sociales, pero esto no es único ni tampoco lo más esencial. Lo económico y lo social andan juntos con lo político, si se nos permite expresarnos así. Ricos y pobres, nobles y plebeyos, caballeros y campesinos son oposiciones enteras y esenciales. Se «es» de este o aquel «estado», se «tiene» este o el otro «estado», y según el «estado» que se sea o se tenga se pertenece por entero, es decir, también políticamente, a este «orden» o al otro. El «orden» medieval es un orden en bloque, sin distingos entre orden político, social y económico. Por eso en los États généraux, Cortes, Landstände, etc., de la Edad Media los «estados» no «represen-

tan» a un pretendido «pueblo» o «sociedad» o a un «territorio» frente al señor, sino que son el *populus* y el territorio (4).

Hay que llegar al siglo XIII para que empiece a dibujarse el dualismo entre los «estados» y el señor dentro de la unidad de la «tierra». Comienzan entonces los «estados» a identificarse con el «territorio», al par que se constituyen paulatinamente como «corporación» con capacidad de obrar. El fenómeno es paralelo a la concentración del poder en manos del señor. A medida que éste se apresta a monopolizar el poder político, los «estados» se aprietan más en corporación. Cuando el señor pretende decidir por sí solo qué sea derecho, sin contar con la asistencia y el consejo de los «estados», la situación de éstos empieza a ser precaria. Es el punto de inflexión de la comunidad política medieval hacia el Estado moderno. Los arranques en toda Europa son ya visibles del siglo XII al XIII, pero no maduran antes del XV y no alcanzarán plenitud sino dos centurias después, en el XVII. Al término de este despliegue el señor se ha tornado «soberano» y el *populus* «pueblo» del Estado. Este «pueblo» que va a crear el Estado es ya, por esencia, antagónico de otro término. La moderna dialéctica entre el Estado y la Sociedad, cuyo origen buscamos, viene preparada por la dialéctica entre el príncipe absoluto y el pueblo en el seno del Estado moderno. Veamos cómo nace el «pueblo» dentro del Estado.

El Estado moderno europeo continental, iniciado por obra de Federico II en Sicilia y claramente prefigurado ya en las señorías italianas desde el siglo XIV, se caracteriza desde el principio por la concentración del poder político en una instancia unitaria y radicalmente uniforme, dotada de medios autónomos y capaz de ejercer acción continua sobre los hombres y el territorio que le son propios. No otra cosa significa el vocablo soberanía, que tan bien cuadra a este tipo de estructura política (5).

---

(4) Habría que señalar la excepción de Inglaterra. (V. mi *Representación política*. Madrid, 1945, págs. 13 y sigs.

(5) Sobre las dos vías principales de unificación, v. Schnabel: *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, 1948, págs. 37 y sigs.

El orden que va a constituir el Estado es muy diferente del «orden» medieval, casi su contrapunto. Se caracteriza, en primer término, por su extraordinaria intensidad. El Estado no va a consentir en modo alguno que los que están sujetos a su orden puedan defenderse por sí mismos. La autodefensa y el derecho de resistencia, vigentes en la Edad Media como instituciones jurídicas, quedan automáticamente eliminados, como contrarios al orden del Estado. La función política no se limita ya a proteger y garantizar el derecho. El Estado se propone conscientemente fortalecer el ejercicio de esa función dotándola de instrumentos racionales. El más importante va a ser la nueva burocracia jerarquizada y ordenada según competencias bien delimitadas. Esta intensificación de lo político transforma esencialmente el concepto y la idea del derecho. El derecho moderno, a diferencia del medieval, es, en sentido plenario, «positivo». No vale ya porque sea viejo y bueno, sino porque ha sido «puesto» por el Estado. El derecho medieval es eminentemente «costumbre», lo que en él cuenta es su antigüedad. En la Sicilia de Federico II es donde por primera vez el derecho va a buscar la razón de su validez en la autoridad del Rey. Empieza así el Rey a asumir el monopolio del derecho, que vale porque el Rey lo impone y sigue siendo válido aunque esté en pugna con el derecho antiguo. El paso es decisivo: el derecho, antaño apoyado en usos inveterados y en la justicia, se convierte en derecho «positivo» sancionado por el Estado. Dentro de este orden jurídico positivo no caben huecos ni hay resquicio para otros órdenes menores que puedan inscribirse en él, como la autodefensa o el derecho de resistencia. Por necesidad inmanente, el Estado pretende para sí el monopolio de la coacción. El «proceso de positivación» del derecho, iniciado por los normandos y concretamente por Federico II con las Constituciones de Melfi (1231) y la paz imperial de Maguncia (1235), es muy lento y no sigue en todas partes el mismo ritmo. Mas siempre la intensificación de lo político se logra por la vía de la racionalización. El instrumento eficaz del nuevo orden jurídico, altamen-

te racional, es la gran burocracia moderna jerarquizada, que garantiza el monoplio de la coacción legítima en manos del Estado (6).

La consecuencia de esta poderosa intensificación es la progresiva «nivelación» de todos los sometidos al orden del Estado. El orden estatal hace tabla rasa de privilegios y diferencias. Burckhardt dice ya del Estado de Federico II que lo que allí ocurre es «la conversión del pueblo en una masa sin voluntad, inerme y con máxima capacidad tributaria» (7). El proceso de nivelación o allanamiento (de donde va a nacer el «estado llano» como protagonista) se advierte ya en las ciudades medievales, sobre todo en las italianas, con el establecimiento de tributos únicos para todos los ciudadanos y la conversión de la ciudad misma en un campo económico unitario. El Estado no tolera ningún poder que no sea el suyo, ningún *imperium* dentro de su imperio. Por el despliegue de su propia dialéctica interna tiende a aniquilar toda clase de corporaciones, particularismos y centros parciales de poder. En Francia, donde la marcha del absolutismo puede considerarse clásica, la monarquía aniquila los Parlamentos, deja de convocar los Estados generales y despoja a los Colegios y Corporaciones de toda función para atribuírsela a los órganos de la burocracia estatal. Subsisten algunos *débris des anciens pouvoirs* (Tocqueville), pero no se les toma en cuenta. Poco importa que siga habiendo diferencias relativas entre los «estados» y condiciones. Frente a este orden omnímodo, sin concurrencia posible y sin huecos, cerrado en sí, todo se nivela y allana como igual. Frente al príncipe absoluto todos son iguales, simples «súbditos», *subjecti*, objetos e instrumentos del Estado. El «pueblo» es ahora, a diferencia del *populus* medieval, la suma de los «súbditos», la masa gregaria de individuos yuxtapuestos, cuya razón de igualdad estriba en el sometimiento

(6) V. Kern, E.: *Moderner Staat und Staatsbegriff*, 1949, págs. 62 y siguientes.

(7) *Kultur der Renaissance*, pág. 2.

por igual, es decir, por entero, al orden del Estado. El «pueblo» que el Estado forja al paso que va tornándose absoluto es un conglomerado o agregación de signo atomista e individualista. Como el Estado no consiente más orden que el suyo, el hombre pierde su inserción en la jerarquía de órdenes varios que confiere a la Edad Media su fisonomía armoniosa y orgánica. Suele decirse con razón que el Estado moderno es monista. Monista, sobre todo, porque no tolera más que el orden del Estado. Certeramente decía Mirabeau al Rey que *l'idée d'une seule classe aurait plu à Richelieu.* La reducción de todos los «estados» medievales a uno sólo, el de «súbdito», es el supuesto cardinal que ha llevado a la constitución del «pueblo» en sentido moderno. Es, pues, criatura del Estado. Y como tal criatura del Estado absoluto se va a alzar contra él. La lucha del pueblo, agregado individualista y atomizado, contra el príncipe absoluto, es el preludio, mejor el primer acto, de la lucha entre el Estado y la Sociedad, los dos grandes protagonistas de la Historia moderna y contemporánea. Se trata de una lucha real con todas las armas, especialmente con las del pensamiento. Séanos, pues, permitido pasar del plano de la realidad facticia al de las ideas, donde la pugna adquiere su máxima intensidad y dramatismo. En el curso y entre los fulgores de esa lucha han nacido los dos saberes específicamente modernos que llamamos Política (Ciencia política) y Sociología.

Si fuese lícito condensar en un rasgo único la vocación y el sentido de la Ciencia política moderna, creo que se podría cifrar así: por lo pronto, el saber político moderno es un esfuerzo enérgico, unas veces consciente, otras menos, por recortar y acotar rigurosamente la realidad política dentro de la realidad en general; en cuanto espejo fiel de la realidad en que está inscrito y sobre la cual aspira a influir, ese esfuerzo toma dos direcciones principales, distintas y aparentemente contrapuestas, aunque convergentes en el fondo al mismo fin: la que lleva al absolutismo por la vía de la personificación del príncipe absoluto (de Maquiavelo a Hobbes) y la que conduce también al absolu-

tismo por la vía de la personificación del «pueblo» (de Althusio a Rousseau). En el momento en que la personificación del príncipe absoluto se consuma en la idea del Estado absoluto (paso del absolutismo «en» el Estado al absolutismo «del» Estado), empieza el proceso de personificación del «pueblo» bajo especie de «Sociedad».

Lo que pretenden Maquiavelo, Bodino, Hobbes, Spinoza, junto con los grandes «políticos» forjadores de la idea del Estado moderno soberano, es acotar, para conferirla plena autonomía, la esfera de la realidad política. Se trata de recortarla del resto de la realidad. Esto no se logra sino a costa de desgarramientos sucesivos. La realidad política se erige en trozo independiente de la realidad a expensas de la realidad religiosa. Desde las postrimerías de la Edad Media el término «civil» empieza a cobrar sentido polémico frente a lo religioso. En Marsilio de Padua equivale a «laico», es decir, no religioso (8). En Maquiavelo, el vocablo «civil» es empleado como sinónimo de «político» (9), y los dos términos aluden a una manera de estar en forma y en unidad que el hombre consigue por arte de su razón. En Hobbes, el vocablo «civil» envuelve siempre la idea de artificio (10). El orden civil es un orden creado por arte humano, el arte de concertar voluntades. El orden del Estado es un orden artificioso.

A lo largo de este proceso de secularización y autonomización la realidad política ha ido cobrando conciencia de sí misma, de su «soberanía». El Estado se siente cada vez más claramente como «persona», dotado de personalidad, con propio destino y fines singulares que cumplir, con razón propia y propia voluntad (*ratio status*). Es como un gran pagano, libre de ataduras y cuidados trascendentes. No es extraño que este proceso de

(8) Defensor Pacis, II, 25.

(9) V. *Discorso sulla Riforma*, 106 y 111, y las citas en mi libro *El saber político en Maquiavelo*, pág. 188.

(10) V. Leviathan, edic. de *Oakeshott*, Oxford, pág. XXIX.

personificación culmine en Hobbes y Spinoza, los pensadores en que la conciencia de la autonomía de la realidad política alcanza intensidad suprema. Si indagamos ahora la acepción que dentro de este pensamiento tiene el término «pueblo», vemos que recoge, sublimándolo, lo que en la realidad acontece: el pueblo del Estado moderno es «multitud» desordenada, muchedumbre gregaria. Para Maquiavelo, Bodino, Hobbes y Spinoza el pueblo no puede ser protagonista de acciones, porque no constituye una unidad de acción y es el contrapunto del orden, por tanto, desorden. En Hobbes es multitud en estado natural y gregario. Para que se torne «persona» no basta que se una por medio de un contrato de asociación de los individuos que componen el pueblo; es menester un pacto especial: el pacto o contrato de sujeción o señorío. El pueblo no es «persona» más que por un instante, el que necesita para transferir la soberanía. En sí mismo —considerado fuera de ese pacto que le personaliza— el pueblo es multitud a secas.

Frente a esta línea unívoca del pensamiento político que desemboca en la idea del Estado absoluto está la segunda, la que va a tomar al «pueblo» de protagonista. Comienza en los llamados monarcómacos y remata en Rousseau. Es la otra vía del absolutismo, con nuevo protagonista. En el seno de este pensamiento madura el concepto de «pueblo», como término dialéctico opuesto al príncipe absoluto. Mientras la primera vía conduce a la radical despersonalización del pueblo, culminante en Hobbes, ésta lleva a la personificación absoluta del pueblo.

La idea moderna de Sociedad se ha forjado en el curso de este proceso de personificación del pueblo y en las filas opuestas a Hobbes. Es de máximo interés indicar con la mayor precisión posible el punto en que esto ocurre. Ocurre cuando la reflexión política cae en cuenta de que esa realidad «pueblo» creada por el Estado absoluto, no es multitud desordenada, sino una unidad singular dotada de orden propio. Ese orden aparece entonces como cosa «natural», fundada en la misma naturaleza del hombre. El esclarecimiento proviene de la doctrina del Dere-

cho natural. Entre los elementos de este complejo y multívoco conglomerado de doctrinas en el siglo XVII está la hipótesis tradicional del contrato social. Según esta hipótesis, toda convivencia nace de una *consociatio* o asociación, es propiamente *societas*. En el nuevo término refluyen, sin duda, algunas de las tradicionales significaciones que el vocablo posee en el pensamiento y el Derecho romano. Admitida esta premisa, se llega sin remedio al desdoblamiento entre una *societas civilis* y una *societas naturalis*. La sociedad «civil» —el Estado— nace en virtud del contrato de señorío que el «pueblo» —la sociedad «natural» resultante de un primer contrato de asociación— celebra para constituir el poder político y someterse a él. Para evitar el desdoblamiento hay que negar el primer contrato, es decir, la existencia del pueblo como sociedad natural. Precisamente lo que hace Hobbes. Es el absolutismo integral. Después de él toda la publicística, que de un modo o de otro comulga en el jusnaturalismo, empieza a acentuar cada vez más enérgicamente el contrato de asociación natural frente al de señorío propiamente dicho. El «pueblo» es ahora esa unión natural anterior al Estado (como producto del *pactum subjectionis*), una *societas* o asociación natural, comunidad ordenada donde reinan la paz y la libertad. El contrapunto de este orden natural del pueblo es el orden «civil» de la *societas civilis*. Desde el instante en que el desdoblamiento se consuma están dados los supuestos para que el término «pueblo» empiece a funcionar como sinónimo de «sociedad». Que nosotros sepamos, es el francés Jurieu uno de los primeros —sin duda no será el único en su tiempo— que emplea como equivalentes los vocablos *peuple* y *société*. «Le peuple —dice en una de sus *Cartas pastorales*— n'a droit de conserver que ce qui fait la sûreté et le salut du peuple même, c'est à dire de la société.»

Esa nueva esfera de la realidad que la reflexión política ha desgajado —el pueblo como sociedad natural dotada de orden propio— es la que va a poner en marcha un nuevo saber: la Sociología. El objetivo de este nuevo saber será precisamente

recortar dentro de la realidad «política» y frente a ella el *proprium* de esa zona más estricta que el pensamiento político empieza a llamar «sociedad natural» o «sociedad» a secas, en oposición al Estado o sociedad «civil».

Ahora ya se ve en qué consiste la hilaza del acontecer. En virtud de un proceso de absolutización o totalización, que parece constituir el destino de todas las esferas de la realidad humana cuando se ha quebrado su íntima armonía, la realidad política bajo especie de Estado absoluto crea dentro de su mismo seno a su propio antagonista: la Sociedad. Este nuevo personaje —pueblo personificado o personalización del pueblo— va a ser el magno protagonista del obrar histórico desde la segunda mitad del setecientos. Armada de todas las armas, la Sociedad va a tratar de liberarse del Leviathan. Ha de hacerlo en pugna violenta, porque el orden del Estado no reconoce a nadie —personas, estamentos, pueblo— un derecho de resistencia. En el curso de esta acción liberatoria violenta, que lleva a constituir la Sociedad como realidad autónoma frente al Estado, la Sociedad cobra conciencia de sí misma y de su ser. Las dos notas —violencia y conciencia de sí— nos llevan de la mano hacia el segundo supuesto, el tipo de experiencia que ha dado nacimiento a la Sociología: la experiencia de la realidad social como «revolución».



B) LA REVOLUCION (CONSTITUCION DEL ORDEN POR CONCURRENCIA) (1952)

El término revolución alude a un tipo de experiencia específicamente moderno. Es un modo concreto de sentir la realidad social, que se inicia en la gran rebelión inglesa de 1640. A primera vista el proceso que en ella comienza no se distingue de las innumerables sediciones, revueltas e insurrecciones que dan a la vida política medieval su aire entrecortado y turbulento. Quien no está prevenido para advertir la diferencia habla —imprecisamente— de la «revolución del Papa» en 1077, cuando el poder espiritual obliga al emperador a humillarse en Canossa; de las Vísperas Sicilianas o los levantamientos campesinos del cuatrocientos y del quinientos como revoluciones. Si se toman los testimonios más calificados del tiempo, sólo por excepción se encuentra usado el vocablo con intención de cifrar en él el sentido de los acontecimientos. La palabra ha sido puesta en boga por la astronomía, especialmente a partir del libro de Copérnico *De Revolutionibus orbium Caelestium*, publicado en 1543. Significa ahora, con todo rigor, el movimiento circular que describen los cuerpos celestes, un movimiento sujeto a regla y a figura. El pensamiento político del siglo XVI apenas echa mano de un término que ya viene cargado de precisiones matemáticas. La mecanización de la imagen del mundo se encuentra todavía en su estadio preliminar. Se enseñorea lentamente del orbe natural, pero el mundo humano sigue dominado por principios trascendentes e irracionales. Maquiavelo ha hecho el primer ensayo de gran estilo para interpretar mecánicamente

el movimiento del universo político (1). Bodino, que escribe muy avanzado el siglo, se plantea concienzudamente el problema del dinamismo de la realidad política, mas nunca emplea otros términos que los muy medidos y sopesados de «cambio» (*conversio*, en la edición latina de la *República* y del *Methodus*) y «alteración» (2). Cada uno circunscribe un tipo de mudanza y un contenido distinto. *Conversio* significa el paso de una forma de Estado a otra forma de Estado diferente (3). Como para Bodino la forma de Estado depende de quien sea el titular de la soberanía, «cambio» de Estado equivale a mudanza del poder soberano. «Alteración» es una mudanza menos radical, que afecta a las leyes y deja intacta la soberanía. No se «altera» lo estable (el Estado), que es la soberanía, sino el sistema de leyes y costumbres, la religión y el lugar. Pero la realidad política no «cambia» ni «se altera» siguiendo un esquema mecánico racional. Junto a los elementos relativamente racionalizables —las pasiones, el clima, el «natural de los pueblos» (la antropología bodiniana descansa en el principio, de resonancia maquiavélica, que subraya la tendencia del hombre a la corrupción)—, hay todavía una ingente sobrecarga de factores trascendentes e incluso mágicos. Como Maquiavelo, aunque con infinitamente mayor dosis de conciencia y rigor, Bodino busca un «método» que

---

(1) V. mi libro *El saber político en Maquiavelo*. Madrid, 1947, páginas 112 y sigs.

(2) No hay en Bodino, como pretende, por ejemplo, Baudrillart, en su famoso y clásico libro, *Bodin et son temps*, una «teoría de las revoluciones», sino de los «cambios» y «alteraciones» de la realidad política. El punto de vista no «sociológico» que adopta el autor lleva a Mesnard —sin duda el mejor conocedor actual del pensamiento del gran angevino— a no conceder importancia a esta esencial distinción (v. P. Mesnard: *L'essor de la philosophie politique au seizième siècle*, 1936, págs. 519 y sigs.). Por la misma razón resulta impropio hablar de «sociología» en el gran teórico de la soberanía.

(3) V. *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, cap. VI (cito por la traducción de Mesnard, pág. 216), y *Les six livres de la République*, libro IV.

le permita explicar los «cambios» de la realidad política. Como buen «político», tiene los ojos amorosamente puestos más en la superficie —el continuo mudar de los titulares de la soberanía— que en el fondo —el sistema de las leyes y costumbres, la religión—, lo que ya en la centuria siguiente va a erguirse retadoramente como realidad aparte. Los cambios acontecen eminentemente a consecuencia de «sediciones». Su visión de la naturaleza humana, su teoría del clima y del natural de los pueblos, su idea de Dios y su interpretación de la Historia convergen y se funden en la explicación de este tipo de turbulencia que amenaza incesantemente la estabilidad del vivir político. Mientras en Maquiavelo el carácter incipiente del Estado moderno como realidad y su escaso grado de institucionalización se traslucen en el uso constante del vocablo «conjuración» —la razón y técnica que suelen por lo común producir el cambio de Estado—, Bodino opera resueltamente y a sabiendas con el concepto de «sedición». Para que el Estado soberano de la segunda mitad del siglo XVI «cambie» es menester una «sedición», un movimiento de fondo impulsado por grupos poderosos en razón del número, de la potencia y de la técnica. Pero es todavía demasiado creyente y también demasiado prudente y cauteloso con su «método» para atraverse a formular un esquema mecánico del acontecer político. Las acciones humanas y el obrar secreto de Dios configuran misteriosamente la serie de escenas que se representan en el magno teatro de la historia.

Es altamente curioso y significativo que Hobbes dé a lo que Bodino llama «cambio» el nombre de «revolución». Ocurre esto al final del *Leviathan*, cuando confiesa la razón de haberlo escrito aunque las circunstancias no parezcan propicias (4). Aparece el término en la expresión *revolution of States*, y del contexto se deduce la acepción en que se emplea: la disolución de un gobierno antiguo y la erección de otro nuevo. Los supuestos son

(4) *Leviathan*, «A. Review and Conclusion», pág. 468 de la reciente edición de Oakeshott, Oxford.

análogos a los de Bodino: qué sea el Estado depende de donde resida la soberanía. Revolución es, pues, cambio del poder soberano. Pero aún hay algo más curioso que conviene tomar en cuenta. En el trabajo de Hobbes dedicado precisamente a exponer las causas de las guerras civiles de Inglaterra, al que el autor dio el nombre del otro gran monstruo del Libro de Job —el Behemoth (5)—, tampoco se maneja el vocablo en el curso de la minuciosa descripción y análisis de los hechos y fuerzas que han producido la rebelión. Sin embargo, al llegar al desenlace, Hobbes introduce inesperadamente el término con un sentido que confirma la anterior acepción tradicional en la ciencia política, pero añade al mismo tiempo un matiz esencial. Es la primera vez que se tiñe claramente de sentido físico-mecánico, como en la ciencia natural del tiempo. Merece la pena que transcribamos literalmente el párrafo. Reza así: «I have seen in this revolution a *circular motion*, of the sovereign power through two usurpers from the late King to this his son. For... it moved from King Charles I to the Long Parliament; from thence to the Rump to Oliver Cromwell; and then back again from Richard Cromwell to the Rump; thence to the Long Parliament; and thence to King Charles II, where long way it remain» (6). La «revolución» es el movimiento político de ida y vuelta por un camino circular comparable a la trayectoria de un astro. Hobbes repara agudamente que su tiempo es «tiempo de revolución», y al final, cuando ha diseñado cuidadosamente las líneas que perfilan el desorden, cae en cuenta de que los trazos dibujan una especie de movimiento circular, algo así como una órbita sideral de la soberanía. Las últimas palabras y el contexto entero del *Behemoth* dejan entrever el peligro de que el poder vuelva a peregrinar de nuevo por su trayectoria astral.

Sería, sin embargo, erróneo atribuir a Hobbes una teoría de

(5) Cito por la edición de Londres de 1840, *The English Works of Thomas Hobbes*, tomo VI.

(6) Op. cit., tomo VI, pág. 418 (el subrayado es mío).

la revolución. Las consecuencias lógicas de su sistema absolutista son demasiado sencillas y radicales. Dentro del Estado absoluto a lo Hobbes no hay más que una opción fundamental: o se opta por el orden político —que es un orden «irresistible», como el Leviathan del Antiguo Testamento— o se opta por el desorden absoluto.

Más que omnipotente, como suele decirse, lo que define el orden del Estado, según Hobbes, es su carácter irresistible (7). La invocación del mito bíblico sirve esencialmente para simbolizar la irresistibilidad. Ningún poder —dice el texto— hay comparable a él. De haberlo, si, por ejemplo, hubiera un hombre con poder irresistible por naturaleza, el orden del Leviathan no sería necesario (8). «Hecho para no tener miedo», se añade. A nadie puede tenerlo, puesto que el orden político doblega a todos. Los que a él se acogen cambian el miedo del estado de naturaleza por la seguridad del estado político. «Ve a todos debajo de sí», continúa el Libro de Job. Quiere decir que todo lo allana y que frente a él todos quedan reducidos a la misma condición, la condición de «súbditos». «Es rey de los hijos de la soberbia, termina Hobbes. Aquí es donde está, a nuestro juicio, la clave de la relación entre el Leviathan y el Behemoth. Esta segunda alimaña bíblica parece simbolizar la intervención de los «hijos de la soberbia». El Leviathan resiste a los soberbios. Son los vanidosos, los que creen poseer la ciencia del bien y del mal, se jactan de saber más que otros, esparcen doctrinas falsas; en una palabra, los que oponen la «razón privada» a la «razón pública» y ponen así en peligro la subsistencia del orden

(7) Es mucho más exacto el adjetivo «irresistible» que el que ordinariamente se utiliza en las interpretaciones de Hobbes, «omnipotente». Lo decisivo es el carácter irresistible del orden del Estado, contra el que no puede prevalecer la resistencia que ofrecen los rebeldes. El término descubre la diferencia radical entre el Estado y el orden político medieval con su derecho de resistencia. Descubre también que se trata de una proporción.

(8) *Leviathan*, cap. 31, ed., cit., pág. 234.

político (9). Como todo lo humano, el Estado es perecedero; el Leviathan, un «dios», pero «mortal». Muere o por estar el artificio mal hecho o por «enfermedad», como cualquier «cuerpo» natural (10). Es la muerte precisamente lo que ahora nos interesa. La lógica de Hobbes es impecable: si estuviera bien hecho no perecería nunca, duraría tanto como la Humanidad. Pero difícilmente tienen los hombres tanta habilidad, y apenas si el edificio dura más allá de los que lo hicieron. Lo natural es que muera por «enfermedad», por desorden interno (11). La enfermedad más grave es el auge de la «razón privada» frente a la *public reason* del soberano.

Si prescindimos de los engarces que estas fórmulas hobbesianas tienen con el resto de su sistema, es evidente que lo que tenemos ante nosotros es lo que podríamos llamar el tipo ideal de un orden montado sobre el esquema «mando-obediencia». Tocamos aquí el supuesto más radical del absolutismo: el material humano, la convivencia entre los hombres, sólo puede ser ordenado sujetándolo a un mando irresistible. No hay ninguna otra posibilidad de orden. Fuera del esquema mando-obediencia no se puede hablar de relación entre los hombres. Por eso el estado de naturaleza es un estado de guerra potencial o mejor de aislamiento absoluto (12). El que niega ese orden o se separa de él no puede acogerse a ningún otro, porque lo que hace realmente es disolver el único orden posible. La peculiari-

(9) V. *Leviathan*, cap. 30, ed. cit., págs. 224 y sigs. El Behemoth es la descripción de la marcha de estas fuerzas. En la teología de la Historia de Hobbes las huestes de los soberbios constituyen el «reino de las tinieblas», la confederación de los engañadores, que para obtener el dominio sobre los hombres en este mundo intentan, valiéndose de doctrinas tenebrosas y erróneas, apagar en ellos la luz de la razón natural y del Evangelio, dejándoles mal preparados para cuando advenga el reino de Dios.

(10) *Leviathan*, cap. 29, edic. cit., págs. 210 y sigs.

(11) Sería de gran interés abordar con carácter sistemático el problema de la influencia permanente de la Medicina sobre el pensamiento político, patente desde Platón.

(12) *Leviathan*, cap. XIII, edic. cit., pág. 83.

dad de este tipo de orden irresistible es que reduce a una sola unidad radical una pluralidad de voluntades. Por eso la única voluntad resultante está dotada de razón, la razón pública. El que antepone la razón privada es el rebelde absoluto. La rebelión consiste ni más ni menos en negar la obediencia (13). Rebelarse es «resistir» al orden. La resistencia lo disuelve. Por eso ha de ser el orden irresistible. El poder de mandar llega hasta asegurar la obediencia. Ni un punto más. El término correlativo a la irresistibilidad del mando es la sumisión. Es un orden obtenido por sumisión. Lo importante es que el orden se cumpla, sin contar para nada con el consentimiento del que obedece. Es una de las caras de la irresistibilidad. La otra cara consiste en que dentro de este esquema de orden el que manda dispone de los medios necesarios para hacer cumplir lo mandado.

Sólo un orden así comporta «seguridad» propiamente dicha, porque sólo dentro de esos supuestos se puede calcular la conducta humana y sujetar la naturaleza del hombre de modo que no trate de resistir y rebelarse contra el orden.

El Estado absoluto como realidad y el pensamiento político que ha contribuido a constituirlo están prendidos en este esquema de orden y han tendido históricamente a realizarlo al máximo (14). La dialéctica entera del absolutismo puede muy bien cifrarse en el empeño de totalizar el orden del mando y de la obediencia, negando de antemano cualquier otra posibilidad de orden interhumano. En el plano del pensamiento el esquema de Hobbes puede considerarse arquetípico. Vale —*mutatis mutandis*— para todos los teóricos del absolutismo. Cuando el Estado absoluto llega a sus consecuencias más extremas es cuando también se radicaliza al límite la tentativa de sojuzgar la realidad humana entera en este tipo de orden, el único que parece

(13) *Leviathan*, cap. XXX, edc. cit., pág. 220.

(14) Véase la teoría del derecho divino de los reyes y repárese, por ejemplo, en los textos de Edward Forsett y Roger Manwarings, citados por Wormuth.

suficientemente seguro y capaz de racionalizar en la medida precisa un mundo turbulento a los grupos sociales que ven en el Estado absoluto la única garantía de su seguridad propia.

Dentro de estos supuestos resultan evidentes dos consecuencias: la primera es que el orden interhumano es necesariamente un orden «artificioso», no «natural», sino «artificial», hecho a fuerza de razón; la segunda, que ese orden no es de concierto de voluntades, sino de sumisión; un orden de dominación y de obediencia. Toda relación interhumana está fundada en el *a priori* absoluto de este orden irresistible. Sin él y fuera de él no cabe plantearse siquiera el problema de la relación entre los hombres. Ni siquiera son hombres. La expresión *homo homini lupus* es mucho más que una frase. Dentro del orden del Estado triunfa en el hombre lo que en él hay de divino —la razón—. Por donde se ve que tampoco la expresión *homo homini deus* es en Hobbes frase huera.

Para entender cabalmente en qué ha consistido la revolución hay que partir de esas coordenadas. La revolución es ni más ni menos que la puesta en marcha por su cuenta y riesgo de la «razón privada» frente a la «razón pública» para constituir un nuevo tipo de orden interhumano fundado en un esquema distinto del esquema del mando y de la obediencia. Lo que desencadena esa marcha es la totalización del orden del Estado, su absolutización. En cierto sentido, se trata de una «liberación». Visto desde las nuevas fuerzas en acción, el nuevo tipo de orden va a aparecer como el «orden de la libertad» frente al orden absoluto del Estado. Visto desde el Estado, la marcha de la «razón privada» tiene que ser interpretada necesariamente como «rebelión». Examinada en su tercera dimensión, esta marcha lo que hace realmente es continuar y encaminar «revolucionariamente» hacia nuevas regiones de la realidad el proceso de racionalización en que consiste propiamente la dinámica del mundo moderno.

Situémonos nuevamente, para mayor precisión, en los supuestos del Estado absoluto, y echando mano de su dialéctica

propia tratemos de averiguar cuál es el sentido que va a tomar la marcha de la «razón privada» como «revolución». ¿Quién se rebela? ¿Contra quién se rebela? ¿Adónde conduce la rebelión? ¿Cómo se rebela?

Quien propiamente se rebela es la «razón privada». En unas páginas decisivas del *Leviathan* formula Hobbes lo que podemos considerar como doctrina clásica del absolutismo. Se trata de un documento ejemplar de la antropología política moderna (15). Hobbes se alza enérgicamente contra el optimismo ingenuo que supone en el hombre una inclinación natural positiva a la sociabilidad. Si los hombres fuesen capaces de consentir espontáneamente en la observancia de la justicia, no haría falta gobierno ni comunidad política. Pero mientras otras criaturas vivientes, como las abejas y las hormigas, son «sociables» entre sí, el hombre es de tal condición «que no puede hacer lo mismo». La culpa radica principalmente en que el hombre, a diferencia de los demás animales tiene «uso de razón. La razón, la razón de cada cual, el uso que cada uno hace de su razón privada, incapacita al hombre para unirse a otros hombres por pura naturalidad. No es un ser naturalmente sociable; sólo puede llegar a serlo por artificio, precisamente por artificio de su razón. Mas para ello es menester que sacrifique su razón «privada», cuyo uso produce violencia, competición y guerra, y la enderece a constituir una sola y única razón: la razón «pública». El único uso «razonable» que el hombre puede hacer de su razón es renunciar a ella al «autorizar» la constitución de una razón pública que, asistida de un poder irresistible, sujeta las voluntades humanas en una unión que es algo más que el puro consentimiento y la pura concordia. Renuncio a mi razón y a mi juicio y me someto al juicio de la razón pública, una razón que expresa lo que es conforme a la razón de todos los hombres (la ley natural). La razón privada nunca expresa los dictados de esa razón común. La razón pública —el Estado— y su expre-

(15) Se encuentra al comienzo del cap. XVII.

sión imperativa —la ley— no son sino la razón común, o sea, la razón «natural» asistida de un poder común irresistible. Abandonada a su propio correr la razón privada conduce a la discordia.

¿Cómo se articulan la razón pública y la razón privada, lo «privado» y lo «público», dentro de estos supuestos? Lo «público» tiene a su favor una presunción de totalidad. No es todo, pero sí lo es potencialmente. Lo privado es lo residual, el resto, el sobrante, la parcela que la razón pública deja sin ordenar, el hueco silenciado en la ley (16). Es la zona franca, el ámbito de la libertad, una región de la realidad en la que el uso de la razón privada no produce desorden; en cierto modo, algo que cae fuera del marco del orden. Hobbes señala expresamente tres componentes de esa región, tres «libertades». La primera es la zona franca de la «creencia». Lo es por naturaleza. La creencia religiosa, la pura fe privada, no afecta al orden de la razón pública, es decir, el «orden público» (17). Sólo cuando la creencia se hace «pública» en forma de «opinión» o «ocnfesión» cae en la órbita de la razón pública. Mientras permanece *in pectore* es libre. El mundo de la creencia es trascendente al orden político. La segunda «libertad» es la libertad de «comprar y vender», y, en general, la de «contratar» (18). La zona que aquí se delimita sin demasiada precisión es la economía, o más bien un tipo de realidad económica basada en el comercio (19). El mundo del comercio escapa también a la ley. Notemos lo que es ya indudablemente una justificación anticipada de la aventu-

(16) Cap. XXI, pág. 138, de la edición de Oakeshott.

(17) *Leviathan*, cap. XXVI, edi. cit., pág. 187.

(18) Idem, cap. XXI, edic. cit., pág. 139.

(19) Muy agudamente emplea Schumpeter la expresión «sociedad comercial», como el término genérico que puede contraponerse al de «sociedad socialista». La sociedad «capitalista» representa uno de los tipos posibles del género «sociedad comercial» (v. *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*. Berna, 1946, págs. 267 y sigs.).

ra en que va a empeñarse la razón en rebeldía: el uso de la *ratio* económica no produce desorden; es, por tanto, legítimamente, materia privada. Hobbes no se ha planteado el problema de si las acciones económicas producen por sí solas un orden, un orden *sui generis*. No podía planteárselo. Dentro de los supuestos del absolutismo integral sólo la razón pública es fuente del orden. La razón privada lo más que hace es no engendrar desorden. Hay una zona de las acciones privadas que es irrelevante desde el punto de vista del orden. Ni más ni menos. Es ésta una zona en la que reinan la concordancia y el consentimiento. Naturalmente, siempre que se suponga la existencia de una razón pública dotada de poder irresistible. Así es como debe interpretarse correctamente el pensamiento de Hobbes, y, en general, la posición del absolutismo político en el setecientos: el Estado, el orden político, cumple la función de crear un orden irresistible, sin el cual no hay seguridad para que el hombre pueda hacer uso de su razón privada en el mundo de la creencia, de la economía y de la vida familiar. Porque la tercera libertad es la de «elegir domicilio, el propio tenor de vida y educar a los hijos como mejor se piense» (20). Religión, familia y economía determinan y circunscriben el ámbito de la libertad, lo que la razón pública deja a la razón privada.

Merece la pena que nos fijemos en el modo como se obtiene el perímetro de la libertad dentro de este esquema de orden. La libertad es la condición natural del hombre. Ahora bien, cuando concurre con los demás con su libertad natural, el resultado no es concordia, un orden por concurrencia, sino discordia. Sólo cuando renuncia a su libertad natural, al uso de la razón privada, constituye un orden seguro capaz de garantizar la libertad que por propia condición debe gozar. El orden político, la razón pública, la ley, no es un recorte de la libertad; es el organismo, el supuesto mismo de la libertad, su garantía. La libertad se entiende aquí como libertad interior y como capacidad para

(20) *Leviathan*, cap. XXV, edic. cit., pág. 139.

llevar una vida independiente dentro de la ley. En este sentido, Hobbes, y en términos generales el pensamiento político del Estado absoluto, son fieles a la tradición clásica, mucho más fieles de lo que el propio Hobbes creía de sí mismo (21). El buen vivir (22) —como el *eu zen* de los griegos— consiste en vivir conforme a la razón; la libertad, la vida libre, es la vida sujeta a la razón. Pero se ha producido un viraje decisivo en la interpretación de la razón, de la sociabilidad y de la naturalidad humana: el uso de la razón humana abandonada a sí misma produce inexorablemente desorden. Por eso no hay otra libertad posible para el hombre que someter su vida absolutamente a los dictados de la razón pública. Sólo la ley, por su carácter irresistible, es capaz de reconformar las voluntades humanas y someterlas a la razón. La libertad plena es algo que no conviene al hombre, sino sólo a la razón pública.

La rectificación de este supuesto, parcialmente falso, es la gran rebelión del europeo moderno. Una rebelión cuyo remate es la inversión de las relaciones entre la razón pública y la razón privada. Hobbes tuvo, sin duda, la genial intuición de que la rebelión de la razón privada contra el orden irresistible del Estado podía ser la puesta en marcha de una alimaña aparentemente mansa, pero mucho más difícil de embridar que el mismo Leviathan; una alimaña destructora del único orden capaz de garantizar la libertad. Lo que Hobbes no vio y pronto iban a advertir algunos de sus mismos contemporáneos de mentalidad menos radical, es que el uso de la razón privada era en la práctica no sólo capaz de constituir una zona irrelevante desde el punto de vista del orden, sino un orden propiamente dicho, un orden que parece «natural», emergente de la naturalidad humana; un orden aparentemente independiente del orden político

(21) Son frecuentes en Hobbes las invectivas contra el pensamiento político clásico, especialmente contra Aristóteles, a quien considera como una de las fuentes doctrinales más decisivas de la rebelión.

(22) Cap. XVII, edic. cit., págs. 109 y 112.

basado en el mando y en la obediencia: el orden resultante de la concurrencia de las acciones «libres» de comprar y vender y de contratar.

Al amparo de la seguridad que ofrece el orden del Estado absoluto, el europeo constituye de hecho el magno orden «natural» de la econmía capitalista. Esta nueva experiencia va a autorizar un ensayo general en la realidad y en el pensamiento: el intento de constituir todas las regiones de la realidad humana partiendo de la intuición de un nuevo esquema de orden, que, como el de la economía capitalista, es un orden por «concurrencia», el único que va a parecer compatible con la libertad, el trasunto mismo del «orden de la libertad», creado en el despliegue de la razón privada. En el curso de ese despliegue se ha ido moldeando el nuevo modo de sentir la realidad interhumana como «social», que ha dado origen al saber sociológico propiamente dicho. Tratemos de averiguar en la medida posible cuándo y cómo se ha producido la intuición fundamental originaria.

Se forma, decimos, en el trato con la nueva realidad que resulta de las acciones económicas de signo «capitalista». Sin que nos propongamos terciar en el coloquio todavía vivo y abierto acerca de los orígenes del capitalismo, parece indudable que el nuevo Ethos que se inaugura con la Reforma introduce en la dinámica del mundo moderno un ingrediente racional de signo activista, cuyo sentido último es lo que muy bien puede llamarse la progresiva «economización de la vida». La acción económica moderna es la acción racional por excelencia. Es un tipo de acción en el que se utilizan al límite las posibilidades dadas, después de haber eliminado toda suerte de componentes irracionales. Se obra en razón de un fin (la ganancia), de los medios y las consecuencias, y se sopesan racionalmente medios y fines, fines y consecuencias y diferentes fines entre sí (cálculo de capital). La regla típica de la acción económica estriba en «economizar», distribuir calculadamente las disponibilidades con que

se cuenta en una parte para el presente y otra para el futuro, a la vez que se procura obtener el máximo rendimiento con el mínimo esfuerzo. Lo que Max Weber ha llamado «racionalización» es propiamente la marcha de la razón privada en el sentido de la economización de la vida, cuyo trasunto psicológico es el fenómeno, certeramente observado por Simmel, de «la conversión de los medios en fines últimos (23). Es un modelo de conducta «racional» que ha dejado de ser «razonable». Se eligen los medios con mayor rigor y las cosas se configuran cada vez más racionalmente, al paso que los fines se alejan más y más de lo verdaderamente razonable (24).

La raíz de la opción por esta clase de acciones racionales, cuyo arquetipo es la acción económica, es el cambio de Ethos y el sistema de los nuevos hábitos que el trato con la realidad va decantando en el hombre europeo a partir de la Reforma. Como es notorio —después del sabroso diálogo entre Max Weber, Troeltsch, Rachfahl, Lujo Brentano, Kraus, Tawney, Müller-Armack, Zwiedineck, etc.—, la Reforma produce un cambio decisivo en el modo como el hombre se siente instalado radicalmente en la vida. Mientras el Ethos del hombre renacentista entraña el tomar la vida como fruición, el hombre «reformado» ve en la fruición del mundo el pecado. A la vida como goce se opone el ideal de la vida como esfuerzo y trabajo, un ideal adecuado a la burguesía en auge, el más propio para llevarla a señorear a las demás clases y grupos sociales. La virtud cardinal es ahora la laboriosidad. Los laboriosos son los «elegidos», cuya predestinación a la bienaventuranza se manifiesta ya en que Dios les ha dado la capacidad de vencer su naturaleza por la aplicación al trabajo. El trabajo es, pues, vía de salvación, mientras el goce es senda de pecado. Sobre este Ethos

---

(23) V. Simmel: *Philosophie des Geldes*, 1922, págs. 229 y sigs.

(24) V. Von Martin: «Die bürgerlich-kapitalistische Dynamik der Neuzeit», en *Historische Zeitschrift*, agosto 1951, págs. 37 y sigs.

del trabajo se van lentamente edificando los hábitos específicos del hombre moderno, muy especialmente el hábito de la «inquietud», el faústico desasosiego activista, que ve en el sosiego el peor de los pecados contra el Espíritu Santo. Este «hombre nuevo», inquieto y activista, es el que va a desplegar la razón privada en todas direcciones y el que pone en marcha el proceso que hemos denominado economización de la vida. La opción por la *private reason* tenía que desembocar en la progresiva autonomía y desvinculación recíproca de las diferentes regiones de la realidad. Cada una empieza a seguir su propia *ratio*. En la opción iba también prefigurado el término del proceso: la rebelión contra el Estado, es decir, contra el tipo de orden que ha hecho posible el despliegue autónomo de la razón privada, singularmente de la razón económica.

El Estado absoluto había tratado de configurar la realidad económica imponiendo a ésta su único esquema de orden, un orden fundado en el mando y en la obediencia. Es el tipo de política económica al que se da el nombre de mercantilismo. El Estado regula autoritariamente los diferentes elementos de la vida económica (25), el trabajo, los salarios y los precios del mercado y el comercio interior y exterior. Este sistema autoritario de regulaciones sirve al fin político. El esquema general del mercantilismo está vivo aparentemente hasta el siglo XVIII, pero se está desintegrando en el fondo desde el XVII. Se desintegra —nos cuenta Mitchell— porque ciertos cambios en la vida cotidiana de la gente van demostrando a muchos el provecho que puede resultar de hacer cosas prohibidas por la legislación mercantil. Se empieza a considerar que las leyes adoptadas con el fin de aumentar el poder político impiden hacer un uso más provechoso del tiempo y del capital propio. El Ethos del trabajo tenía que parar en la pasión de la riqueza.

(25) V. W. C. Mitchell: *Lecture, Notes on Types of Economic Theory*. Nueva York, 1949, págs. 48 y sigs.

Ahora ya sabemos con más precisión quién se rebela. La razón económica, constituida al amparo del orden político del absolutismo, va a erigirse en protagonista de la rebelión contra el Estado.

La constitución del nuevo hábito «económico» como consecuencia del nuevo tipo de acciones económicas racionales y la impregnación progresiva de la razón privada por la razón económica, son el supuesto histórico real que desde el siglo XVII ha llevado a ese nuevo modo de sentir la realidad interhumana como una realidad autónoma dotada de orden propio, un orden «espontáneo», no impuesto autoritariamente por el Estado, y, a la vez, «libre», que parece emerger del libre juego de las razones privadas concurrentes de los diferentes actores. A partir de aquí la libertad queda prendida en un nuevo esquema de orden: el orden de la concurrencia. El *substratum* último de este esquema de orden —lo que se puede llamar el axioma de la concurrencia— es que cualesquiera que sean las circunstancias y los órdenes institucionales en que se halle encuadrado un grupo humano, el obrar del hombre, en cuanto sea racional, intentará siempre sacar el mayor rendimiento con el mínimo esfuerzo en una situación dada. En consecuencia, el conjunto de una serie de acciones racionales es inexorablemente un orden, un orden resultante del «concurso» de dichas acciones, un orden por concurrencia. El modelo de este orden es el mercado que los economistas suelen denominar «mercado de concurrencia perfecta». La primera experiencia en grande que pareció abonar la existencia de un ajuste automático de las acciones económicas fue el comercio exterior. Desde fines del setecientos empieza a advertirse la vigencia de un mecanismo autorregulador de la distribución internacional del dinero (26), y aun antes, voces aisladas, pero enérgicas, han comenzado a desacreditar la inter-

(26) V. Viner: *Studies in the Theory of International Trade*, 1937, páginas 74 y sigs.

vención del Estado en la economía como contraria a la marcha natural de las cosas (27).

La constitución efectiva de una realidad económica que parece ordenada por concurrencia persuade al europeo del siglo XVII de que tal vez la realidad humana entera obedezca al mismo esquema general de orden racional a que parece estar sujeto todo el universo; un orden «mecánico» resultante de la acción espontánea y libremente «concurrente» de los «cuerpos» y «fuerzas» que le integran; un orden «gravitatorio» de cuerpos y fuerzas en concurrencia e interacción. La concurrencia produce un orden en «equilibrio». La expresión suprema de ese tipo de orden son las leyes de la mecánica clásica. La fórmula newtoniana de la gravitación universal es el esquema ejemplar del orden resultante de la libre concurrencia. Este esquema de orden —basado en una idea del individuo, del movimiento y de la causalidad— va a ser aplicado resueltamente al mundo humano. La actitud revolucionaria —la rebelión— va a consistir precisamente en el intento de constituir la realidad interhumana en todos sus planos como un orden por concurrencia.

El primer paso dentro de esta mentalidad «revolucionaria», que parece encontrar apoyo en la realidad, es la inversión de los supuestos lógicos y antropológicos del absolutismo: el uso de la razón privada dejada a sí misma conduce al orden. En consecuencia, el orden político deja de ser el *a priori* absoluto del orden interhumano. Se convierte en algo así como un orden *in extremis*, secundario, y a medida que la conciencia revolucionaria se afirma, innecesario. El *a priori* del orden es ahora la «naturaleza». El nuevo sentido de la realidad que se moldea en el contacto con la realidad física facilita cómodamente la inversión de los supuestos: se toma como «naturaleza» lo que no es sino un sistema de hábitos, aunque ya consistentes por obra de los siglos. Los escritores de la primera época mercantilista sabían muy bien que el egoísmo, el interés y el afán de lucro eran

(27) Viner: Op. cit., págs. 96 y sigs.

motivos fundamentales del obrar humano. Pero todos se mantienen en la misma línea de Hobbes. No creen que el juego de los intereses particulares conduzca a la armonía (28). Lo contrario de lo que nos van a decir más tarde los economistas clásicos. En el tiempo que media entre ambos se forman las primeras intuiciones de signo «revolucionario». El esquema hobbesiano subsiste, pero sufre una inflexión decisiva. Hobbes ha ultrajado gravemente a la naturaleza humana al hacerla tan extremadamente egoísta, cuando en realidad el hombre es una criatura bien dispuesta incluso cuando persigue su interés particular (29). Las acciones humanas —incluso las guiadas por el interés— «concurren» a formar un orden «natural». He aquí la intuición originaria de un orden interhumano puramente «social», resultante del simple ejercicio «natural» de la sociabilidad humana. Al esquema del orden fundado en el mando y en la obediencia se va a oponer resueltamente como el *a priori* de todo orden posible un esquema de orden basado en la concurrencia. En este sentido, la revolución es propiamente la totalización progresiva del orden de la concurrencia.

La mentalidad revolucionaria empieza por degradar el orden político como secundario y artificioso, frente al orden primario espontáneamente emergente de la naturaleza humana. La actitud relativizadora se advierte ya en los mismos contemporáneos de Hobbes, muy claramente en Harrington. Puede servirnos de muestra (30). La famosa tesis harringtoniana de la «balanza» descansa sobre el principio de la interconexión funcional de dos tipos de orden y la reducción del orden político a un orden subordinado. El orden primario fundamental pasa a una

(28) Viner: Op. cit., págs. 93 y sigs.

(29) V. Brysson: *Man and Society*, 1945, pág. 28.

(30) Su obra principal es *The Commonwealth of Oceana*, 1656. Poco después publicó varios folletos; los más importantes son *The Prerrogative of Popular Government*, 1658, y *The Art of Lawgiving*, 1659. Los tres figuran en la edición de Toland: *The Oceana and other Works of James Harrington*, 1747.

realidad más radical, la economía, sea bajo especie de «propiedad» —allí donde la tierra es el factor económico dominante—, sea bajo especie de dinero, en los países eminentemente comerciales. El orden económico «condiciona» el orden del poder. Cuando la realidad de fondo es desordenada, el desorden se comunica al plano político. De ahí la necesidad del equilibrio en la propiedad si se aspira al equilibrio político. El orden político aparece como el trasunto secundario de un «orden de fondo». La consecuencia es obvia: el que domina esta realidad de fondo es dueño del Estado. Podrá no serlo por algún tiempo, pero el equilibrio se restablece por sí sólo. Este supuesto cardinal permite a Harrington interpretar la guerra civil inglesa de manera harto distinta a lo que Hobbes hará en el *Behemoht.* El escocés sabe tan bien como Hobbes que la milicia es el nervio del Estado, pero el axioma le viene a punto para defender empíricamente su posición de principio (31). El dilema es obvio: o el orden del poder se acomoda al de la propiedad o éste a aquél. De lo contrario sólo puede esperarse la guerra civil. Es la primera interpretación «sociológica» de la rebelión inglesa. Mientras Hobbes describe lo acontecido y diagnostica el futuro desde la atalaya del Estado, Harrington dirige su mirada hacia la realidad de fondo: Enrique VII ha quebrado los estados de los barones y Enrique VIII ha distribuido las tierras de los monasterios entre los comunes. La ley de la balanza tiene que entrar en juego y la monarquía convertirse en república. Esta leve inflexión de la mirada es decisiva. Es un giro «revolucionario», denota un cambio de mentalidad, un nuevo sentido de la realidad interhumana. La mejor prueba se encuentra en el concepto mismo de «revolución», que va a quedar prendido en la realidad de fondo y en la dialéctica entre la realidad superficial —el orden político— y la realidad fundamental —el orden de la propiedad (lo «social»)—. Revolución no significa ahora

(31) *The Prerrogative of Popular Government* (1658), ed. Toland, página 249.

mudanza del poder político, sino alteración de la realidad de fondo y de la relación funcional entre los dos órdenes. He aquí un texto iluminador: «Natural revolution happens from within. or by commerce, as when a government erected upon one balance, that for example of a nobility or a clergy, through the decay of their estates comes to alter to another balance; which alteration in the root of property, leaves all to confusión, or produces a new branch or government, according to the kind or nature of the root. Violent revolution happens from without, or bay arms, as when upon conquest there follows confiscation» (32). La revolución es un cambio de la balanza, que afecta, por tanto, al orden del poder y al de la propiedad. Mientras no se restablece el equilibrio entre ambos la situación es inestable, hay *privation of gavernment* y guerra civil.

El problema de la estabilidad está ahora ligado al del equilibrio de un orden por concurrencia. Es un problema «mecánico», pero infinitamente más complejo, porque los términos del teorema son más numerosos y sus relaciones funcionales más difíciles de entrever. Se ha complicado enormemente la idea del individuo, del movimiento y de la causalidad, los tres elementos claves que determinan un orden desde el punto de vista mecánico.

No es difícil perseguir a lo largo del pensamiento político que ha nutrido el absolutismo la progresiva «mecanización» del esquema de orden que tiene por base. La idea del «individuo» político se afina paulatinamente desde el *corpo misto de la umana generazione* de Maquiavelo (33) hasta el *political body* hobbesiano, con la precisión que adquiere en él el término «cuerpo». También las ideas del movimiento y de la causalidad van cobrando rigor «científico». El esquema del pluriverso político se aproxima gradualmente al del universo físico, integrado por in-

(32) Ed Toland, pág. 244.

(33) V. mi libro *El saber político en Maquiavelo*, 1948, pág. 114 y los *Discorsi*, págs. 201-2.

dividualidades —cuerpos— perfectamente localizables, identificables y dinamizables, organizadas en virtud de leyes puramente dinámicas que describen de manera causal y determinada el curso futuro de un sistema a lo largo del tiempo. El conocimiento del curso del acontecer —la meta del saber «político»— va tornándose más y más «positivo» desde el *intendere per se* maquiavélico hasta el saber «filosófico» de Hobbes como razonamiento de causas y efectos. Mas, en fin de cuentas, mientras prevalece el esquema del orden por sumisión, el problema sigue planteado en los mismos términos iniciales: el saber político consiste en saber «mandar»; todo el artificio estriba en construir un poder irresistible capaz de asegurar la obediencia en cualquier caso. Una vez construido, la dialéctica de este tipo de orden se cifra en una ecuación que podríamos llamar la ecuación del poder político: la obediencia llega allí hasta donde llega la protección (34). Un orden de este tipo no es estable mientras no es «seguro», o sea, irresistible. Cuando falta el poder irresistible el cuerpo se queda sin alma y perece.

Para que se pueda apreciar mejor la magnitud y el sentido cualitativo que entraña el cambio, consideremos las limitaciones inherentes a la mentalidad que opera exclusivamente con este esquema de orden. Tiende inevitablemente a ver el acontecer histórico como una marcha en círculo. El movimiento inmanente al orden del poder cumple siempre un ciclo, siempre se vuelve a un orden irresistible. No es un azar que en Maquiavelo el mundo humano aparezca bajo especie de rotación perenne (35), como tampoco es casual que la peregrinación del poder político se le represente a Hobbes como una trayectoria sideral. La idea de «revolución» que corresponde a este esquema mental es inexcusablemente el círculo. Todo se transfigura en cuanto se traspone este esquema de orden y se pasa al de la

(34) *Leviathan*, cap. XXI, edic. cit., pág. 144.

(35) Véase el famoso pasaje al comienzo del libro V de las *Istorie Fiorentine*.

concurrencia. El problema de la estabilidad, el del movimiento y, por tanto, el de la causalidad, se enriquecen con nuevas y muy sutiles dimensiones. Por lo pronto, el orden por concurrencia se representa como un orden «natural». Como no es puro artificio, el cuidado que requiere su conservación comporta mayor delicadeza en el manejo de los elementos integrantes del orden. Para que sea estable no basta trazar un marco seguro; hay que equilibrar realidades heterogéneas, aunque sean naturalmente concomitantes. Hay que hacer gravitar una realidad hacia otra de modo que se sostengan y contrapesen, que sus impulsos singulares se frenen y concierten en pos de un movimiento armónico y de consuno. Harrington apunta ya que la estabilidad consiste en no dejar que el Estado altere el fiel de la balanza en que reposa.

Dentro de este nuevo esquema, el acontecer histórico no aparece como ciclo o movimiento circular, sino como despliegue en línea hacia una concurrencia cada vez más perfecta. Son secuencias inmediatas la intuición del progreso y de la perfección, como postulados inmanentes de un orden por concurrencia. La idea del progreso responde típicamente a la mentalidad «revolucionaria» y está ligada al esquema de la concurrencia. No es pura repristinación de una idea cristiana. El esquema cristiano de la historia que más ha influido en el curso de los siglos es el agustiniano y es grave error atribuir a San Agustín la idea de que el curso de la historia humana es progresiva. La marcha de las dos Ciudades en el tiempo —su *procursus* o *excursus*— no es progreso ni evolución. La Ciudad de Dios avanza en el sentido de que hay una revelación gradual de la verdad comunicada por Dios al hombre hasta la venida de Cristo. Pero la *Civitas terrena* no está en progresión ni en regresión, porque las cosas humanas se hallan sujetas a continua mudanza (36). Dentro del esquema revolucionario de la concurrencia, el movimiento de la

(36) V. Theodor Mommsen: «St. Augustine and the Christian Idea of Progress», en *Journal of the History of Ideas*, junio 1951, págs. 372 y 374.

realidad de fondo, que condiciona la superestructura política (37), avanza en línea progresiva hacia un equilibrio por concurrencia perfecta. La dinámica del acontecer «social» se despliega linealmente, mientras el movimiento circular de la superestructura —las mudanzas del poder— pasa a ser el bordado en color sobre el cañamazo de fondo. El sentido de la marcha es camino de perfección, porque el despliegue en línea es, por esencia, progresión indefinida.

También merece la pena que nos fijemos un instante en cómo se determina el perímetro de la libertad dentro de este esquma de orden. Es el gran viraje definitivo incluso contra la tradición clásica. Por primera vez en la historia del pensamiento político europeo se formula el supuesto radical de que el hombre es «perfectamente» libre por naturaleza. La libertad es el estatuto primario del hombre. El hombre es libre *ab initio*. La libertad no es empresa de perfección, está dada de antemano en su integridad. No es algo que el hombre deba conseguir, sino una propiedad del hombre precisamente por ser un ente natural. Es un poder que el hombre tiene por naturaleza, más exactamente, una «posibilidad». Consiste en «poder hacer». No es simple atributo de una voluntad, sino un poder que compete al hombre entero, un poder hacer siguiendo la preferencia o la dirección de la razón. El hombre es libre en la medida en que puede obrar o no obrar por la representación de su propio pensamiento o preferencia. Puede hacerlo por naturaleza, pero si hay un poder mayor que se lo impide no es libre. La posibilidad de la libertad no se actúa cuando ese poder está condicionado por un poder mayor. Aquí está la llave maestra de toda la construcción : la libertad es una posibilidad natural del hombre que no se actúa cuando el hombre depende de otro poder, es decir, de otro hombre. Libertad es lo contrario de «sumi-

(37) El término «superestructura» se encuentra en el propio Harrington, aunque con sentido diferente al que tomará en Marx: en Harrington equivale a «forma».

sión» (38). Consiste en que la espontaneidad del hombre no esté sujeta a traba, en no depender de otro, no tener que pedir permiso a otro. Es espontaneidad independiente. El único estado imaginable en que el hombre es libre es entonces el estado de naturaleza, cuando puede disponer de sus acciones por su sola razón, cuando es perfectamente independiente. Es aquel estado en que los hombres viven conforme a la razón.

Esta manera de sentir la libertad desemboca inexcusablemente en el principio de igualdad. La libertad, esa espontaneidad que se regula por principios de razón que todo el mundo tiene que admitir con forzosidad, hace que todos los hombres sean iguales. El estado de perfecta libertad es un estado de igualdad absoluta. Los que son perfectamente libres por naturaleza son necesariamente iguales. Por dos razones. La primera porque la naturaleza de todos los hombres, precisamente por ser razón, es igual en todos; la segunda, porque al ser perfectamente libres son iguales en no estar sometidos a nadie. La libertad como «no sumisión» conduce inexorablemente al igualitarismo. La razón del hombre como naturaleza, la naturaleza como libertad perfecta y la libertad como espontaneidad independiente desembocan en la igualdad. El hombre es perfectamente libre e igual por naturaleza. Lo que tiene de igual con los demás es precisamente la naturaleza. Por un fenómeno de inversión, la igualdad se erige en criterio de lo natural. No es ya sólo que un hombre sea igual a otro porque tiene la misma naturaleza —este sería el criterio tradicional—; es al revés: lo que es igual en cada hombre es lo que éste tiene de natural. Sólo lo que es igual es natural. Lo natural acaba allí donde acaba la igualdad. Lo que es igual en todas las religiones —el mínimo religioso— es lo que todas tienen de natural, la religión natural.

(38) V. Locke: *Of Human Understanding*, libro II, cap. XXI (cito por la edición *The Works of John Locke*, London, 1823, vol. I, págs. 240 y siguientes).

V. *Of Civil Government*, libro II, cap. II.

El derecho natural es el contenido mínimo e invariable que es común a todos los derechos existentes.

A partir de estas intuiciones originarias el problema insoslayable propuesto al pensamiento político desde la segunda mitad del siglo XVII consistirá en construir teóricamente el orden por concurrencia. El sentido general de la realidad que da pábulo a este nuevo modo de sentir el orden interhumano impulsa a buscar la solución del problema en una dirección: la concurrencia es una secuencia de la naturaleza. Es obra de la naturaleza. El vocablo «naturaleza» se convierte en uno de los grandes términos mágicos caros al setecientos y a la mentalidad ilustrada. En él quedan también cifradas las posibilidades y las limitaciones inherentes a este modo de sentir y de pensar. El esquema de la concurrencia va a ser interpretado desde la idea de naturaleza. ¿De qué naturaleza? Evidentemente, de la naturaleza humana. La naturaleza del hombre es la raíz fontanal de la que emerge ese orden de fondo, el orden «social», opuesto al orden artificial del Estado. ¿Cómo es esto posible?

Hobbes, desde supuestos similares, ha pretendido demostrar que, por naturaleza, el gran motor del hombre es el *self love*, el amor de sí mismo, el egoísmo. Desde el hombre «licencioso» de Hobbes (39) no se asciende al orden sino mediante el sacrificio de la razón privada a la razón pública del poder soberano. Para refutar a Hobbes, para que la concurrencia de las razones privadas produzca realmente un orden, hay que proceder a una operación gigantesca: hay que reducir resueltamente la naturaleza a razón. Será el gran empeño del pensamiento de los siglos XVII y XVIII. Se trata de racionalizar integralmente la naturaleza humana. Es la vía del racionalismo de Descartes a Leibnitz. La naturaleza del hombre consiste en razón. Pero aquí es donde aparece inmediatamente la inexorable dialéctica y la

(39) Es el término que emplea Vico en su famosa *Scienza Nuova* para enfrentarse en bloque con esta corriente del Derecho natural.
V. el cap. XVI del libro I.

limitación de esta actitud intelectual; esa razón, a su vez, es interpretada como naturaleza, una naturaleza en sentido tradicional, una nauraleza sustancial dotada de un haber fundamental que la constituye en su propia e interna realidad. La razón humana como naturaleza sustancial es el reverso de este racionalismo, la segunda vía metafísica por la que va a discurrir el esquema de la concurrencia y el camino específico por el que se va a constituir ese nuevo saber que en el siglo XIX recibirá el nombre de Sociología. Es la ruta del naturalismo, de Locke a Hume y de aquí a los primeros sociólogos escoceses y franceses de la Ilustración. La primera conduce a la racionalización de la naturaleza, la segunda a la naturalización de la razón. Se trata de dos rutas aparentemente contrapuestas, en el fondo, convergentes. Convergen precisamente en el siglo de la Ilustración para constituir el gran dilema en que se mueve inexorablemente la mentalidad ilustrada. No es difícil descubrir en Rousseau el punto en que este grave dilema intelectual se hace carne viva, dolorosa y apasionada.

C) LA SOLUCION DE ROUSSEAU AL TEOREMA DEL ORDEN POLITICO POR CONCURRENCIA MEDIANTE LA GENERALIZACION DE LA VOLUNTAD (1953)

Rousseau, decíamos en nuestro último artículo, es el ejemplo vivo y dramático del magno dilema intelectual en el que se debate la mentalidad de las luces.

El problema se plantea con la vehemencia y drasticidad propias de quien lo siente latir en su presente y en su propia vida personal. Los términos se afilan con el rigor de un teorema matemático: «L'homme est né libre et partout il est dans les fers. Tel se croît le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux. Comment ce changement s'est il fait? Je l'ignore. Qu'est-ce qui peut le rendre légitime? Je crois pouvoir résoudre cette question» (1).

Se trata, pues, de dar razón de una situación —el encadenamiento del hombre— y de averiguar si hay algo que pueda tornarlo legítimo. Como el encadenamiento consiste en la sumisión del hombre a una serie innumerable de convenciones, usos, preceptos, obligaciones y, en última instancia, a un orden artificioso que coarta su libertad natural, importa saber en qué condiciones ese sistema de lazos artificiosos se convierte en un orden verdadero. Dicho más escuetamente: ¿cabe un orden absoluto por sumisión que no descanse en la fuerza, sino en el derecho? La respuesta va a ser tan cruda como la pregunta: cabe

(1) *Contrat Social*, libro I, cap. I.

ese orden, pero para que sea realmente legítimo ha de ser el resultado de la concurrencia libre y voluntaria de todos y cada uno de los sometidos a él. De otro modo no hay tal orden, sino agregación forzada y violenta; por tanto, desorden.

Para documentar concienzudamente esta respuesta, Rousseau formula un diagnóstico sobre su propio presente, una hipótesis racional sobre la manera como han podido suceder las cosas que han conducido a esa situación, el esquema del mejor orden legítimo posible «tomando a los hombres tales como son» (2) y un método para hacer viable ese orden.

Como todos los grandes pensadores políticos, Rousseau parte de una experiencia: la degeneración del hombre de su tiempo. Encuentra un ser pervertido, degenerado, sumido en corrupción, desordenado. El diagnóstico recuerda los juicios de Maquiavelo sobre sus coetáneos. Pero Rousseau está en la otra punta de la experiencia que había suscitado la respuesta del florentino. La perversión se consuma por exceso de orden. Un hombre desordenado a fuerza de orden. Todo ello se resume en la expresión: hombre «artificial». La artificiosidad es la consecuencia triste de haber sometido al hombre a la presión de un orden falso, montado sobre ficciones y prejuicios. Si la verdad consiste en la adecuación a la realidad, el orden es falso, porque sólo es orden en apariencia, y tras de la apariencia, desorden. Parece orden, no lo es. Rousseau apunta certeramente al corazón del orden creado por el absolutismo (3). A poco que

(2) *Contrat Social*, libro I.

(3) La crítica de Rousseau no es contra el orden social, como pretenden erróneamente la mayor parte de sus intérpretes, incluso Burgelin en su nuevo libro *La philosophie de l'existence de J. J. Rousseau*, París, 1952, páginas 245 y sigs., sino contra el orden político de su tiempo y contra la sociedad creada por el Estado absoluto. En los pasajes fundamentales a este propósito, Rousseau habla siempre de «nuestro» orden social, «nuestras» ideas, «nuestras» instituciones. Véase, por ejemplo, la *Lettre à Monsieur Beaumont* y el *Discours sur l'inégalité*, segunda parte (en la edición *Oeuvres complètes de J. J. Rousseau*, París, 1862, I, pág. 125).

nos detengamos para dilucidar su sentido más hondo, fácilmente percibiremos en la violenta crítica de Rousseau la réplica airada a un viejo tema suscitado dos centurias antes, pero más o menos latente en la reflexión política desde su comienzo: el tema del ser y del parecer, la verdad y la opinión. Maquiavelo había aleccionado al Príncipe a «saber parecer». La mayoría de los hombres —el vulgo— no son capaces de distinguir el ser del parecer. El político sabio no ha de preocuparse demasiado de que los medios que se empleen sean buenos o malos, con tal de que «parezcan» buenos. El parecer gana la opinión y, con ella, la aquiescencia al orden. La reputación incita al seguimiento. Es el ingrediente «retórico» clavado en el flanco del orden político moderno desde sus principios (4). A Rousseau, que tiene sobre las espaldas la experiencia entera del Estado absoluto, se le antoja que el menosprecio de la verdad por la apariencia ha creado un nuevo y terrible modo de tiranía: la tiranía de la opinión. La entrega del hombre a la opinión ha hecho de él un esclavo, le ha encadenado de pies y manos. Tiranizado por la opinión, el hombre no vive desde sí mismo, sino desde los demás. Es la primera nota que define una vida artificial. No pende el hombre de sí mismo; no es para sí, está entregado a lo que piensan y dicen los demás hombres; arrastrado por ellos antepone a su propio juicio el juicio de los demás, juzga así desde prejuicios. Ocupado de su reputación, no funda sus acciones en la verdad de sí mismo, sino en el «qué dirán». No se apoya para obrar en el conocimiento verdadero de su propia realidad y de las posibilidades que su situación presente le ofrece. Descuida el presente por un futuro falaz. Es la «falsa sabiduría» que saca al hombre fuera de sí, le enajena de sí mismo y le transporta mentirosamente adonde no podrá llegar nunca (5). La entrega a la opinión no deja al hombre vivir su realidad presente en pos de un

(4) Véase mi libro *El saber político en Maquiavelo*, Madrid, 1948, páginas 133 y sigs.

(5) *Emile*, libro II (en la edic. cit., tomo II, pág. 429).

futuro irrealizable, hace de él un ser irremediablemente «ucrónico». Es la segunda nota de una vida artificial. Hay otra todavía. El hombre encadenado no se basta a sí mismo: tiene que servirse de otros. La tercera nota que define a una vida artificial es la insuficiencia y la impotencia. Las consecuencias de esta entrega a la apariencia son tremendas, afectan a la misma sustancia del hombre, lo hacen falso en sí mismo, incapaz de verdad. La verdad del hombre consigo mismo y con los demás es la veracidad. Ser veraz comporta que haya congruencia entre lo que se dice y lo que se hace, que palabras y acciones no anden descabaladas cada cual por su lado. La disyunción entre ser y parecer, el imperio de la opinión, lleva a divorciar el decir de lo que se hace: «Voyant que les actions des hommes ne ressemblaient point à leurs discours, je cherchai la raison de cette dissemblance, et je trouvai qu'être et paraître étant pour eux aussi différents qu'agir et parler, cette deuxième différence éait la cause de l'autre et avait elle même une cause, qui me restait à chercher. Je la trouvai dans *notre ordre social*, que de tout point contraire à la nature que rien ne détruit, la tyrannise sans cesse-Je suivis cette contradiction dans ses conséquences, et je vis qu'elle expliquait seule tous les vices des hommes et tous les maux de la société...» (6). La tiranía de la opinión, consecuencia del orden creado por el absolutismo —«nuestro orden social»— es la causa de que las acciones no se compadezcan con los dichos. El hombre dice lo que conviene al buen parecer. Parece una cosa y es otra. Se ha tornado radicalmente falso. No paran aquí las cosas. Al someterse a la opinión pende de la estimación ajena y al erigir el «qué dirán» en criterio de sus acciones no ajusta sus deseos con sus posibilidades, se desproporciona y desordena en su ser. No sólo está pendiente de los demás, depende de ellos desordenadamente. La tiranía de la opinión desemboca en la pérdida de sí mismo y en una convivencia puramente ficticia, sostenida a fuerza de apariencia y fal-

(6) *Lettre à Chr. Beaumont.*

sedad. Un orden falso y una sociedad de hombres artificiales y de pasiones fingidas. Y como falso, arbitrario. Nadie está en su sitio, todos ocupan el rango que marcan los prejuicios vigentes. Como trasunto de la arbitrariedad, la desigualdad; como corolario de la desigualdad, la enemistad total. Un orden paradójico entre enemigos, tanto da decir desorden absoluto. El juicio de Rousseau sobre este pseudo-orden tiene la grandeza sombría y el tono pasional e inapelable de los grandes fallos históricos. Era la sentencia de muerte contra el Leviathan.

El diagnóstico va seguido de un pronóstico sobre el porvenir inmediato. Rousseau lo siente ya prefigurado en el presente, aunque la cautela le mueve a proyectarlo como futuro. Este orden arbitrario llegará a la corrupción integral. Destruirá totalmente al hombre. Por obra de la aniquilación todos se igualan en el cero, en la nada. Los sometidos a este orden —los súbditos del Estado absoluto— son iguales en no ser nada. El hombre artificial no es ni hombre ni ciudadano, no es nada. Es un «burgués», añade Rousseau. La sentencia contra el Leviathan envuelve la condena anticipada de la sociedad burguesa creada por el capitalismo incipiente al amparo del orden absoluto. Al llegar a este punto. Rousseau no tiene más remedio que interrogarse cómo ha podido el hombre llegar a este estado de cosas. En el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Rousseau va a intentar reconstruir mentalmente, por medio de una hipótesis, una entre otras muchas posibles, la vía por la que paso a paso ha ido el hombre forjando su propio anonadamiento.

No es por una filiación arbitraria de ideas por lo que conviene traer aquí a colación el recuerdo de la primera gran vivencia del encadenamiento del hombre en la *Politeia* platónica. Es el famoso mito de la caverna. Se nos cuenta en él en qué consiste el encadenamiento y cómo se produce la liberación. El encadenamiento afecta a toda la existencia, es un modo de existencia. Las cadenas son las cosas de la vida. Son las cosas con que el hombre se encuentra, principalmente las que recibe de

los demás. No es dueño de su vida, sino arrastrado por ella. Se encuentra atado a su propia vida. Este tipo de existencia no ofrece más posibilidad que la de intentar preponderar sobre las cosas y sobre los hombres. Arrastrado por las cosas, el hombre se encuentra absorto en ellas y vacío de sí mismo, con una idea de sí mismo, pero la que le dan las cosas y los otros hombres, no la suya propia. Sigue el mito relatando cómo acontece la liberación. La caverna es precisamente lo que impide al hombre ir del parecer al ser, de la opinión a la verdad. Es el «cuerpo», el hombre «natural». Pero el ser está presente en la caverna. Si no lo estuviese sería inútil la salida. El mito es el relato real de cómo acontece el ser en el hombre. Describe la ascensión desde el mundo del parecer al mundo del ser, a un modo de existencia en que el hombre va a apoyarse en la verdad y no en la opinión. El paso de una vida «natural» a una vida «esencial». Es la vida en libertad en que el hombre vive de lo que las cosas son.

El Discurso sobre el origen de la desigualdad es el relato de un acontecimiento análogo, pero de opuesto signo: cómo el hombre ha caído en el parecer desde el ser. Es la inversión de los supuestos platónicos desde la actitud intelectual del naturalismo. Se trata de declarar no ya cómo ha ascendido el hombre del encadenamiento a la libertad, sino cómo ha caído de la libertad en las cadenas. Porque ahora el supuesto inicial es la libertad. Se han invertido los puntos de partida y de arribada. Se arranca de la libertad y se acaba en las cadenas. Desde el ser y la libertad —el hombre «natural»— al parecer y el encadenamiento —el hombre «artificial»— del absolutismo y la sociedad burguesa. Es el relato de cómo el parecer acontece en el hombre. Platón nos declara el suceso contando un mito. Rousseau forja una hipótesis racional que declara el sentido del acontecimiento. El descenso, la caída en el parecer y la vida en la opinión, es la perversión del hombre natural por la marcha de la razón. Al contrario de Platón, la perfección está en el arranque, el hombre «natural», lo natural en el hombre. Lo

que el despliegue de la vida va tejiendo sobre ese natural ha sido una marcha hacia la corrupción. Veamos en quintaesencia las etapas de esa marcha. Cada una representa un estado del hombre, un modo de existencia. La marcha es la sucesión de esos modos de existencia desde la pura naturalidad a la perfecta artificialidad. No se trata de una descripción histórica. Lo que se describe es un acontecer real, algo que realmente le ha sucedido al hombre, pero Rousseau no se propone declarar cuándo ha ocurrido, sino cómo ha podido pasar tomando al hombre tal como es. Conocido el punto de partida, para que el hombre haya llegado al estado en que le vemos tiene que haber atravesado una serie de modos de existencia. Se trata de averiguar cuáles son esos modos y cuál es el mecanismo que puede explicar el paso de uno a otro. Es una esquematización de la manera cómo ha podido acontecer sin contar con otros elementos más complejos que pueden haber intervenido en la marcha. Rousseau no los excluye, se limita a echar mano de los que en cualquier caso han tenido que intervenir por obra de la naturaleza humana. Los diferentes estadios que señala no coinciden con realidades históricas concretas, sirven sólo para ejemplificar los modos típicos de existencia de que el hombre es susceptible por el simple despliegue de su naturaleza. Como el punto de arribada es también conocido, se trata de precisar cuáles han podido ser los modos típicos de existencia progresivamente corrompida que han conducido al término de degeneración que se propone explicar. Lo que Rousseau pretende en fin de cuentas es llenar mentalmente con una hipótesis plausible y mínima el hueco entre dos términos conocidos.

Lo que Rousseau llama el hombre natural es lo que queda del hombre después de haberle quitado de encima cuanto en él hay de superpuesto o artificial. Es el hombre a secas, tomado en sí mismo y referido sólo a sí mismo, antes de toda relación. Si empiezo a sustraer todo lo que la vida le va añadiendo de postizo llego a tocar un último sustrato irreductible: la sensibilidad. En el principio el hombre es pura sensibilidad, una

naturaleza sensible. Esa sensibilidad se pone en marcha por las afecciones que recibe de fuera, pero aquí empieza ya lo artificial. El error de todo el pensamiento anterior, que Rousseau ejemplifica en Hobbes, estriba en haber tomado como naturales cualidades que son postizas, artificiales. Lo natural es el mínimo absoluto y, por definición, igual en todos. Si se apura esta reducción hasta el extremo, nos encontramos con algo parecido a lo que en el siglo XVIII se entendía por el «estado animal en general», una máquina ingeniosa dotada de sentidos. La diferencia entre el hombre y el animal es en cierto modo cuantitativa. Es, como el animal, una naturaleza sensible, pero «más» sensible. La mayor sensibilidad depende de alguna facultad que no comparte con el animal. Ya veremos en qué consiste. Por lo pronto, lo peculiar del hombre, el fondo radical de su ser, es el sentir. No es una *res cogitans*, sino una *res sensitiva*. En pos de una última certeza, Rousseau imprime a la famosa tesis cartesiana un giro naturalista: «siento, luego existo». Tengo sentidos por los que soy afectado, ergo existo. En esta última evidencia inapelable se fundan las demás verdades evidentes, la existencia de Dios y la realidad del mundo exterior. El quid está en esclarecer la estructura de esta sensibilidad.

Echando mano de la distinción cartesiana, Rousseau contrapone la «res sensitiva» a la «res extensa», y reservando a ésta el carácter de «cuerpo», concluye que el «ser sensitivo» no es cuerpo (7). Los cuerpos materiales no sienten. El sentir es propio de una sustancia inmaterial dotada de un principio espontáneamente activo. Fiel a la idea tradicional de sustancia, Rousseau descompone el haber propio de esa sustancia, su *ousia*, en una serie de poderes o facultades. En primer lugar, el poder de juzgar o comparar, al que unas veces llama entendimiento, otras razón. En segundo lugar el poder de querer, la voluntad. Si se me pregunta de dónde saco la certeza de que poseo esas dos fa-

(7) Véase la famosa profesión de fe del Vicario saboyano en el libro IV del *Emile*.

cultades, me basta con recurrir a aquella primera certeza fundamental: siento que juzgo y siento que pienso y siento que el poder de juzgar y el de pensar son, además, independientes de los sentidos corporales. Tengo la sensación interior de que juzgo y pienso. Esta sensación no me viene por los sentidos corporales, me llega por un sentido especial, algo así como un sexto sentido (8). Este mismo sentido me cerciora de que ese poder que llamo voluntad es libre, porque siento que cualquiera que sea la situación en que me encuentre siempre puedo querer. Siempre puedo querer lo que mi entendimiento juzgue bueno sin que nada extraño a mí me determine. Mi libertad consiste en mi autodeterminación. Es un principio espontáneamente activo que hace que mis acciones, mis voliciones, sean libres. La autodeterminación consiste en que puedo querer determinándome por mi juicio, y como mi juicio se determina por mi facultad de juzgar tengo en mí mismo la causa determinante del juzgar y del querer (9).

¿Qué pasa entonces con mi cuerpo? Mi cuerpo es mi cárcel. La vieja metáfora, oriunda de los órficos y pitagóricos, recogida por todo el pensamiento helénico, resuena en Rousseau bajo la imagen bien conocida para nosotros del encadenamiento (10). Mi cuerpo es el otro principio, la otra sustancia que hay en mí. A diferencia del principio activo, es puramente pasivo. Mis sentidos corporales me dan sensaciones, pero esas sensaciones no

(8) *Emile*, libro II (pág. 488 del tomo II de la edic. cit.). Rousseau se ciñe aquí más o menos conscientemente a la tradición de la psicología aristotélica. La aparición del sexto sentido revela que, pese a su aparente radicalidad en la reducción de la esencia del hombre a sensibilidad, no ha advertido el fenómeno decisivo de que en el hombre hay un sentir general, sin cuyo supuesto el hombre no podría tener las sensaciones concretas que le llegan por los diferentes sentidos. De haber llegado a esa conclusión, acaso incompatible con su dualismo sustancial, la antropología de Rousseau hubiera sido la más fecunda de todo el pensamiento del dieciocho.

(9) *Emile*, libro IV (pág. 576 del tomo II de la edic. cit.).

(10) *Emile*, libro IV (pág. 476 del tomo II de la edic. cit.).

serían propiamente «sentires» sin ese principio activo que hay en mí. Rouseau se debate inexorablemente dentro de este dualismo radical (11). El hombre es un ser dual, hay en él dos sustancias distintas y por ende contrapuestas. Le ocurre —*mutatis mutandis*— como a Descartes: el cuerpo del hombre es una «res extensa» yuxtapuesta a una «res sensible». A fuerza de prescindir del cuerpo, el racionalismo se va a quedar con el carácter cogitante a secas y acabará por olvidarse casi de que el hombre es una «res». Rousseau inaugura el naturalismo integral convirtiendo la sustancia espiritual del hombre en sensibilidad. Pero se trata de una sensibilidad sublimada, la propia no de un cuerpo material, sino de una sustancia inmaterial.

¿Cómo se comportan una con otra las dos sustancias? Pugnan perpetuamente entre sí en irreconciliable pugilato. Cada una hace valer sobre el hombre su fuerza. La voz del cuerpo son las pasiones, la del alma, lo que Rousseau llama la «conciencia» (12).

El sentir, la última certeza del hombre, es también la última certeza moral. «Todo lo que yo siento que está bien, está bien y lo que siento que está mal, está mal» (13). Ahora se ve perfectamente en qué consiste la libertad natural del hombre: consiste en hacer lo que siente que está bien. Como lo que yo

---

(11) «En méditant sur la nature del l'homme, j'y crus découvrir deux principes distincts, dont l'un l'èlevait à l'étude des vérites éternelles, à l'amour de la justice et du beau moral... et dont l'autre le rammenait bassement en luimême, l'asservissait à l'empire des sens, aux passions qui sont leurs ministres et contrariait par elles tout ce que lui inspirai le sentiment du premier. En me sentant entraîné, combattu par ces deux mouvements contraires, je me disais. Non, l'homme n'est point un; je veux et je ne veux pas, je me sens à la fois esclave et libre; je vois le bien, je l'aime, et je fais le mal; je suis actif quand j'éconte la raison, passif quand mes passions m'entrainent; et mon pire tourment, quand je succombe, est de sentir que j'ai pu résister» (*Emile*, libro IV, pág. 575 del tomo II de la edición cit.).

(12) *Emile*, libro IV (pág. 580 del tomo II de la edic., cit.).

(13) *Emile*, libro IV (pág. 580 del tomo II de la edic. cit.).

siento que está bien, está bien, soy libre cuando quiero el bien y para quererlo me basta dejarme guiar por la voz natural de mi sentir. En cambio no sería verdaderamente libre si no quisiera el bien por haberme dejado guiar por un sentir que no sea mi sentir natural.

Para iluminar el contenido de ese sentir natural tenemos antes que indagar con premura cómo funciona esa estructura de la sensibilidad en que el compuesto humano consiste. Funciona, sin duda, de una manera mecánica. La sensibilidad es afectada necesariamente por las cosas exteriores. El resultado de esa afección son las sensaciones. Hasta aquí la sensibilidad es puramente pasiva y receptiva. Inmediatamente, entra en funciones el principio activo del hombre, ese sexto sentido que ya conocemos y la facultad activa que Rousseau llamaba razón. Mientras se limita a recibir las sensaciones, la razón es pasiva. En cuanto empieza a comparar una con otra se torna activa y el resultado de esa operación son las ideas. La idea es algo así como una sensación mixta o compleja. En tanto se es pasivo, por falta de uso de razón, no se tienen ideas, sólo imágenes, que son pinturas absolutas de los objetos sensibles. Sin ideas, tampoco hay memoria y sin memoria tampoco puedo tener conciencia de la identidad de mi mismo. Me limito a tener conciencia de mis sensaciones. Mecánicamente hago lo único que me es dado, busco las cosas que me han producido agrado y huyo de las desagradables. Las primeras me parecen convenientes, las segundas inconvenientes. Es lo que, según Rousseau, ocurre en la infancia del hombre. Con el uso de razón empiezo a emplear activamente mi facultad de juzgar, comparo unas sensaciones con otras y zanjo esas comparaciones con juicios, que son propiamente las ideas que me formo de las cosas. La comparación comporta relación. Al razonar, la imagen del objeto queda precisada y emplazada en un sistema de relaciones. Esta nueva visión del objeto es la idea. Y lo que ocurre es que una idea mecánicamente lleva a otra. Por pura espontaneidad la razón discurre de idea en idea. Esto es inexorable. El hombre, dice

Rousseau, tarda en empezar a pensar, pero en cuanto empieza no para (14). La marcha espontánea de la razón es la progresiva complicación de las ideas, el paso de ideas simples a ideas cada vez más complejas. La vida humana es, pues, necesariamente fluencia. Esta estructura dinámica se complica por obra de un tercer elemento: el deseo. La idea engendra el deseo. Es el peso del cuerpo en el hombre. Si el deseo se articulase naturalmente con la razón, el mecanismo humano sería perfecto, no le sobraría ni le faltaría nada. Pero ocurre que el hombre es el único animal que tiene facultades superfluas, sobre todo una que le lleva delante de sí mismo: la previsión (15). Es la facultad que hace a la vida humana proyectiva, lanzada hacia delante, porvenidera, referida siempre al futuro. Los deseos se inscriben en el cuadro de los proyectos que el hombre va formando en su previsión. Pero los proyectos pueden ser obra de otra facultad no menos superflua y peligrosa: la imaginación. Su función consiste en proyectar, mas el proyecto imaginario no es un proyecto real, sino el mundo de los posibles, por definición, infinito: «la imaginación es la medida de los posibles que alimenta los deseos» (16). El deseo puede, pues, insertarse en un posible que no sea real, en algo realmente imposible. Las facultades de prever e imaginar complican el haber natural del hombre y hacen del mecanismo de la vida humana una estructura altamente compleja y problemática.

Sin alejar de nuestra mente esta complicación, tratemos de poner en claro cuál sea el sentir natural propio de esta sensibilidad. ¿Cuál es la versión natural de esa sensibilidad, su naturalidad? Rousseau se ha contestado esta cuestión con una fórmula mucho más complicada y sutil que lo que ordinariamente suele servir de pretexto a una crítica superficial: la naturalidad del hombre es su tendencia normal al bien. Es la famosa fór-

(14) *Emile*, libro IV (pág. 558 del tomo II de la edic. cit.).
(15) *Emile*, libro II (pág. 432 del tomo II de la edic. cit.).
(16) *Emile*, libro II (pág. 431 del tomo II de la edic. cit.).

mula sobre la bondad natural del hombre. Vayamos a ella con ánimo de desentrañarla y de emplazarla en el lugar debido dentro del cuadro general de estructuras en que el propio autor la inscribe.

El compuesto sustancial humano dispone de un repertorio de elementos innatos. Rousseau está de acuerdo con el empirismo en que el hombre no tiene ninguna idea innata. Las ideas se forman comparando sensaciones. Pero como la naturaleza del hombre es sensibilidad, ésta cuenta en su haber con su equipo de «sentimientos innatos». Se reducen a dos. El primero y fundamental, el *a priori* de todos los afectos, es «el amor de sí mismo». Es, sencillamente, la inclinación natural a conservarse, el instinto de conservación, la tendencia natural a satisfacer nuestras «necesidades verdaderas». Es amor, porque sin amarnos, dice Rousseau, no nos conservaríamos. En cuanto el cuerpo se hace presente en este sentir, es una pasión. Se trata, por consiguiente, de un sentir innato referido al hombre en cuanto tal, antes de toda relación. Todos los demás sentimientos «naturales» han de ser entendidos a partir de éste. La primera prolongación de este sentimiento natural es la «piedad» o «conmiseración». Consiste en ponerse en el lugar de otro que sufre y compadecerse de él (17). Es innato en el sentido de que no es «artificial», no es adquirido por reflexión: es el sentir que nos hace estar abierto a los demás, algo así como la raíz de la sociabilidad. Entre todos, el primero que el hombre actúa con referencia a los demás y el que engendra la primera relación interhumana. No entra en juego hasta que el hombre siente la necesidad de unirse a otros, necesidad que suele ordinariamente hacerse patente al sentir la propia miseria y flaqueza. El hombre es naturalmente sociable, pero por flaqueza propia, por deficiencia. En sí mismo, el hombre natural, sin ideas, con el mínimo de necesidades, apenas siente la deficiencia de compañía. Se trata de un sentimiento «natural», en la medida en que

(17) *Emile*, libro IV (págs. 534 y 536 del tomo II de la edic. cit.).

no es postizamente superpuesto por la reflexión. Es el primero en el despliegue natural de los «afectos» humanos. En cierto modo se halla prefigurado en el amor de sí, porque «el hombre no se compadece de otro sino por los males de que uno mismo no se cree exento» (18).

El despliegue de los afectos alcanza el nivel de máxima complicación natural, antes de toda reflexión, cuando el hombre siente la necesidad radical de compañía. Deja entonces de ser el Robinsón perfectamente aislado que era. El sentimiento de la deficiencia de compañía engendra la inclinación natural al otro sexo, puramente indeterminada. Es el punto de inflexión en que acaba lo natural y empieza lo adquirido.

Desde aquí se percibe sin dificultad cuáles son las reglas de juego que presiden las relaciones entre estos Robinsones roussonianos. No son reglas de moral. La moral no comienza a jugar mientras el hombre no tiene la idea del bien y del mal. Por hipótesis, el hombre natural no la tiene. Eso no quiere decir que no haya reglas. Son las de la piedad. Valen para todos los seres sensibles. El precepto cardinal podría declararse así: no infieras a la sensibilidad de otro el daño que no quieras te inflijan a ti (19). De este precepto emergen los deberes y los derechos «naturales» del hombre. Tolo lo demás es adquirido, sobreviene por complicación.

Rousseau no duda de que este repertorio de sentimientos naturales ordenados por el precepto de la piedad, inclina al hombre al bien. Realizan el bien automáticamente. Nadie hace daño a otro por la tendencia de su pura naturalidad. El amor de sí es bueno en sí mismo y conforme al orden. Los primeros movimientos son siempre rectos. Las cosas están bien hechas cuando salen de la mano del Creador, son perfectas. También el hombre lo es. Lo que las deforma es la acción del hombre mismo. En cuanto bien hechas, atraen, son por sí atractivas. Un poco al

(18) *Emile*, libro IV (págs. 534 y 536 del tomo II de la edic. cit.).
(19) Véase el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*. Prefacio.

modo helénico, lo bueno es bello. Las cosas son medidas y ponderadas, rezuman orden y en cuanto ordenadas, atrayentes. El hombre natural se siente atraído por el bien, lo bien hecho de las cosas. Lo encuentra agradable en sí mismo. Va naturalmente a lo que le agrada. Cuenta para ello con una facultad: el gusto, capacidad de juzgar de lo agradable y desagradable (20). En esta inclinación a lo bien hecho y agradable estriba la bondad natural del hombre. Por naturalidad, el hombre gravita también hacia el otro hombre en sentido positivo. El amor de sí comporta el deseo de bienestar y de felicidad: el hombre está previamente orientado hacia su felicidad. Es el polo que imanta la voluntad humana. Pero en esta imantación va incluida la felicidad ajena. La voluntad humana tiende tambien naturalmente a querer la felicidad de otro. Cuando esta tendencia natural se clarifica por la luz de la idea se convierte en principio moral. Se alumbra en el hombre la idea del bien y del mal, el principio de la moralidad. Desde este principio es desde donde juzgamos las acciones como buenas o malas. Alumbrado el principio, cobra voz a través de nuestro sentir, y esa voz es lo que Rousseau llama conciencia. Es la expresión de los sentimientos naturales clarificada por la idea, la gran certeza con que el hombre cuenta para hacer su vida y convivir con los demás. La bondad natural del hombre es la voluntad de querer el bien. Se manifiesta en la conciencia, cuyos actos no son juicios, sino sentimientos. La conciencia es, pues, el gran principio activo de la moralidad. Se actúa a través de los sentimientos naturales. Por eso lo que siento que está bien está bien, y lo que siento que está mal está mal. La voluntad que se guía por estos naturales sentires, es fiel a su esencia, que es la libertad, es realmente libre. Cuando no se guía por el sentimiento natural deja de ser libre. El riesgo comienza, pues, cuando se deja arrastrar por esa otra facultad que se llama razón, factor de todos los artificios. Lo que introduce el problematismo en la

(20) *Emile*, libro V (pág. 582 del tomo II de la edic. cit.).

conducta humana es esa terrible facultad cuya entrada en juego es inexorable: el poder de juzgar o comparar. La razón compara las sensaciones y de esa comparación brota la luz de la idea. Es el principio luminiscente del hombre. Una vez encendido, la naturaleza humana se despliega a sí misma, despliega su haber natural tomando por guía esa luz. Lo grave está en que esa luz no es segura. Puede iluminar bien, pero puede hacerlo mal. Puede alumbrar proyectos dictados por la imaginación que no se atengan a la realidad. Puede formar las ideas de un modo o de otro, sobre relaciones reales o irreales, ver las cosas como son o como parecen, puede incluso no acertar a comparar rectamente (21). Es capaz de error, y el error es el gran principio de desorden. Puede contraponerse al sentir natural. En cuanto mi razón compara, mis inclinaciones naturales cambian de sentido. Empiezo a compararme con los demás y el amor de mí mismo se transforma en «amor propio». Ya no me contento con satisfacer mis necesidades verdaderas, pierdo el sosiego, pongo en mí la semilla de la inquietud. Me ocurre algo parecido con el gusto: lo pierdo y me dejo arrastrar por la moda, que se ampara en el deseo de distinguirse. Lo mismo pasa con mi inclinación natural al otro ser. Comparo y al instante la atracción indeterminada se transforma en amor a alguien. Sigo comparando y mi piedad natural, que me remite al otro hombre en cuanto hombre, va contrayéndose, pasa de lo general en el hombre a lo particular de éste o aquél. En vez de orientarse a lo común, lo humano, lo que es igual en todos, se particulariza. La voluntad que se inscribe en el amor propio y en la piedad particularizada deja de orientarse a la felicidad, pierde la fidelidad a su esencia, se torna esclava de bienes particulares. Está en la pendiente del encadenamiento. Al fin del camino está el imperio de la opinión, la caída del hombre en el parecer, el descarrío de su vida en la absoluta artificialidad. El hombre natural cede el paso a un hombre definitivamente escindido en su entraña,

(21) *Emile*, libro III (pág. 521 del tomo II de la edic. cit.).

en permanente contradicción consigo mismo, movido desordenadamente por la voz de su sentir natural que le impulsa a querer lo general, lo común; la felicidad de todos, por la voz del cuerpo, que incita a referirlo todo a él, y por la luz de la razón que al no ser luz plenaria no alumbra con verdad y lleva al hombre a preferir lo particular. Combatido por fuerzas contrapuestas se divorcian en el hombre querer y hacer, su voluntad y sus obras. Su voluntad, por virtud de su imantación natural, sigue queriendo el bien; pero sus acciones obran el mal. Es también la encrucijada en que sus acciones se divorcian de su decir.

Esto es, precisamente, lo que le ha ocurrido al hombre. Los principios del dinamismo humano valen para el individuo como para la especie. El estado de naturaleza en la especie humana es como la infancia en el individuo, la primera edad, aquella en que los hombres no tienen más deseos que el deseo innato de felicidad, incluso en el amor de sí mismo. No es bueno ni malo, gravita naturalmente hacia los otros hombres con su haber innato y su piedad natural. La convivencia natural es ordenada. Pero la razón está en marcha, lo está de manera mecánica. Ha empezado a comparar sensaciones y el resultado de la comparación son ideas. Un buen día, por un azar que pone en marcha el mecanismo sensación —idea—, brota en el hombre una idea simplicísima, pero de consecuencias terribles: se le ocurre pensar «esto es mío». Es la idea de propiedad. Era una idea falsa, dice Rousseau, pero lo cierto es que se le ocurrió a alguien. El despliegue de esta idea va a dar al traste con el estado de naturaleza. La nota esencial que define este estado es que en él prepondera en el hombre la voluntad de lo general y común frente a lo particular. Por eso es estado de perfecta libertad e igualdad. La idea de propiedad introduce en el querer la versión hacia lo particular. Es, sin duda, una idea relativamente compleja que se ha alumbrado en la mente preparada por otras ideas anteriores. Empieza el sentir natural a torcerse, los hombres a aproximarse, las relaciones a complicarse. Surge la so-

ciedad y las ideas complejas. Sale el hombre del estado de naturaleza y alcanza un segundo estadio todavía a medias natural, cuasi-natural, que Rousseau ve ejemplarmente representado en los salvajes de su tiempo. Es un segundo modo de existencia intermedio. Todavía está el hombre cerca de su estado original. La marcha de la razón aún no le ha sacado de sí, no le ha desordenado en su ser. Pero esa marcha sigue. Las nuevas ideas engendran nuevos deseos. La propiedad ha roto la igualdad natural. Además, la razón del hombre ha salido ya de su estadio sensitivo y ha entrado en el período reflexivo. Todo sucede con arreglo a un mecanismo natural: a fuerza de usar de la reflexión empiezan los hombres a diferenciarse unos de otros por razón del talento. Comienzan así a concurrir unos contra otros. La paz del estado natural se deshace en guerra. El hombre vuelve a acudir a la razón para salir del apuro. El resultado de la reflexión es una idea nueva, constituir un poder común capaz de poner término a la guerra. Es la idea engañosa del «établissement politique», precisamente para asegurar la propiedad y dar apariencia legítima a la desigualdad. Con ella comienza la marcha mecánica del orden político hacia su corrupción total en el despotismo y la arbitrariedad. Es el tercer estadio de la existencia, precisamente el que suscita la violenta diatriba de Rousseau. ¿Podrá el hombre salir de él? ¿Cómo atinará a liberarse del encadenamiento? Volvamos por un instante a la caverna platónica y observemos cómo acontece la liberación.

Es el fruto de un esfuerzo que Platón no duda en calificar de violento. Un esfuerzo violento de ascensión. Se asciende de un modo de existencia a otro. El sujeto es el mismo, lo que cambia es su vida. Una nueva postura y una manera nueva de ver las cosas. Asciende el hombre a un nuevo cosmos, caracterizado por el orden que rige las cosas. Como todo esfuerzo violento produce dolor. El despertar al nuevo orden es doloroso y exige una habituación, un aprendizaje, una *paideia*. Hay que acostumbrar al hombre a fijar la mirada no en lo que parece

y pasa, sino en el ser. Es la vida desde el Nous, el vivir noético en que el hombre vive de la sustancia de las cosas. El camino para ascender a esta vida nueva no es fácil, resulta abrupto y duro; requiere progresión esforzada. Platón habla de una «gimnasia». Los griegos tuvieron siempre la impresión de que el hombre no era capaz de liberarse por sí mismo del encadenamiento, que hacía falta un motor; algo que sacase al hombre de sí mismo y le llevase allende las cosas, por encima de ellas, a la luz y la claridad del ser y de la idea. La *gimnasia* es esa última y radical violencia en que hay que saltar sobre sí mismo y sobre las cosas. Al final de la ascensión le espera al hombre la felicidad verdadera. Ha conseguido una postura de pura libertad ante las cosas, un nuevo *ethos* que hace al hombre autosuficiente. Deja de vivir de la *doxa* —el parecer y el pasar— para ser él mismo. Es la ascensión a la mismidad. Las cosas de la vida, sus urgencias, quedan absorbidas en una unidad superior. El hombre asciende a la libertad y autosuficiencia que le es dada. Piensa Platón que el gobernante debe afincar su vida en ese modo de existencia que consuma la liberación.

Rousseau —hemos tenido ocasión de verlo— se plantea el problema de la liberación en sentido inverso. El hombre es naturalmente perfecto, libre y autosuficiente. No es menester elevarle en ascensión de un modo de existencia a otro. Se trata simplemente de evitar que caiga desde la vida natural —que es, por definición, una vida esencial— a la vida en la opinión, modo de vivir fementido y superficial. Impedir que salga de sí mismo y se entregue al parecer y la falsedad. La caída es culpa del hombre, sin duda, pero ocurre, en cierto modo, de una manera mecánica. Nos es ya familiar en qué consiste el dinamismo humano. ¿Cómo impedir esa caída? El tono de la pregunta indica ya que dentro de los supuestos de Rousseau sería erróneo hacerse cuestión de cómo se puede sacar al hombre artificial de su artificialidad. Esto resultaría tan difícil que no merece la pena intentarlo. La reforma del hombre, cuando han echado en él raíz los hábitos, es prácticamente imposible. La posición de

Rousseau es necesariamente radical. Hay que tomar al hombre en su pureza original y hacerle que discurra por donde debe. El «burgués» de su tiempo se le antoja sin remedio. Sueñan, dice Rousseau, los que hablan de la posibilidad de reformar el orden político y social. Hay que borrarlo, aniquilarlo, hacer otro desde la cabeza a los pies. Si a este rehacer le damos el nombre de revolución, es evidente que Rousseau postula la revolución absoluta. Como la perfección está en el punto de partida y todo lo que ha advenido luego es postizo, hay que retrotraer al hombre al punto de origen. La liberación es forzosamente repristinación *a radice*. Maquiavelo postulaba enérgicamente un «ritraere indietro» y fiel a su premisa, que atribuía al cristianismo la degeneración del hombre, detenía su mirada en la Antigüedad «plenaria e vera». Rousseau no puede detenerse en ningún punto concreto de la historia. La repristinación es necesariamente una retracción a la pura naturalidad del hombre. Exige una *paideia* radical que tome al hombre antes de que la marcha mecánica de la razón y el cotidiano vivir le sobrepongan los primeros afeites artificiales. No es un azar que el eje de toda la obra de Rousseau en su dimensión intelectual esté constituido por una *paideia* y una *gimnasia*, un método de educación. Tampoco es casual que ese método de educación remate en el esbozo de un orden político ideal que fraguará luego en unos «principios de derecho político», uno de cuyos fragmentos, el único que Rousseau consideró digno de no ser destruido, es el famoso *Contrato Social*. Entre el *Emile* y el *Contrato Social* hay una unidad perfecta. No sólo en el sentido de que sean más o menos complementarios, sino por una razón de profundidad. Son los dos aspectos de una misma acción, la acción que Rousseau propone para evitar la caída del hombre en el encadenamiento. ¿En qué consiste esa acción?

No perdamos de vista que se trata de una *paideia* para que el hombre no caiga del ser en el parecer, de la vida natural en la artificial. La primera interrogación que se nos ocurre es ésta: ¿cree Rousseau que esa *paideia* es posible? La respues-

ta es decididamente afirmativa. He aquí las razones en que apoyaría Rousseau esta creencia. Por lo pronto, el hombre natural no es una ficción. El hombre nace sin saber ni conocer nada. Puedo tomarle a cero, con su saber natural incorrupto y someterle a una educación adecuada a su naturaleza y condición. Cierto que el mecanismo sensación —idea— deseo, por el que el hombre despliega su natural, se pone en marcha por la afección de las cosas, pero el dinamismo es lento. En el hombre y en la especie. Me es dado, por tanto, intervenir. Es la segunda razón por la que la acción resulta posible. En tercer lugar, el hombre, el contemporáneo de Rousseau, se entiende, tiene experiencia suficiente paar saber qué yerros le han llevado dando tumbos hacia la corrupción. Basta poner la mira en que el hombre no se desordene. Hay que ordenar sus pasiones con arreglo a su constitución, sujetar la previsión y la imaginación para que nunca quiera el hombre más que lo que pueda realmente. Hay que hacerle que se baste a sí mismo lo más posible; que tenga pocas necesidades. Hay algo más importante: evitar que entre en su cabeza una sola idea falsa. En cuanto empieza a pensar, no para. Una idea falsa —la propiedad— ha conducido al desorden del absolutismo y de la sociedad burguesa. Hay que enseñarle a juzgar bien, hacer que las sensaciones se conviertan en ideas verdaderas. Estos y otros preceptos componen el recetario pedagógico del *Emilio*. La cuarta razón que hace la *paideia* posible es que tengo en mi mano disponer que el despliegue del hombre desde sus supuestos naturales discurra por vía distinta de la que ha discurrido históricamente, la *diritta via* capaz de mantenerle en su perfección original. Este es el nervio del problema.

La meta que Rousseau se propone alcanzar está a la vista. No se trata de fijar al hombre en su naturalidad; tarea imposible aunque no fuese más que por los ingredientes mecánicos del dinamismo humano. La naturalidad funciona, en cierto modo, de hipótesis normativa. Lo que se busca es que el hombre no corrompa su haber natural en ninguna de las necesarias

complicaciones de su existencia. «*Emile* es un salvaje para vivir en sociedad» (22).

Conservar lo que el natural tiene de bueno en la vida social. Esto no se logra sin encauzar rectamente el haz de las tendencias naturales que integran la sociabilidad. Es evidente, que dentro de los supuestos empiristas de Rousseau, el primer cuidado ha de consistir en proponer al hombre natural, todavía incorrupto, el sujeto de nuestra *paideia*, una idea verdadera de las relaciones sociales y del orden político. He ahí por qué el *Emilio* hubiera quedado incompleto sin el *Contrato Social*. El *Contrato Social* es esa idea del orden verdadero llamado a atraer el despliegue natural de la sociabilidad hacia la *diritta via*. Volveremos sobre ello. El segundo cuidado estriba en evitar la degradación de los afectos naturales contrapuestos por una acción capaz de mantenerlos en equilibrio y enderezarlos a la perfección. Hay, como sabemos, en el corazón del hombre, dos amores contrarios, el amor del orden, al que me impulsa mi bondad natural y que tiene por voz la conciencia, y el amor de mi bienestar, a que me empujan el peso de mi cuerpo y las falacias de mi razón. Sólo es verdadero el orden que resulta del primer amor, pues me amo a mí mismo, pero inscribo ese amor en el amor general a todas las criaturas y al que está en el centro de todo: Dios. Falso, en cambio, el orden que resulta del amor segundo, pues todo se ordena desde mi amor propio, que me toma por centro y excluye al que en verdad lo es de todas las criaturas. La libertad es el poder que el hombre tiene para seguir la voz de la conciencia y desechar la del cuerpo. El cuerpo y la razón particularizan al hombre, le hacen gravitar hacia el interés particular. El sentir natural y la conciencia le llevan a lo general. La libertad es el poder de hacer prevalecer lo general sobre lo particular. Con esto se vislumbra el sentido de la acción que es preciso ejercer sobre el hombre: hay que generalizar en él el amor propio y la piedad natural proponien-

(22) *Emile*, libro III (pág. 525 del tomo II de la edic. cit.).

do a esas peligrosas tendencias humanas un objeto general. Cuanto más general sea ese objeto, el amor propio y la piedad serán más equitativos, más perfectos. El objeto más general que se puede imaginar es el género humano. No debo detener el amor propio en mí, ni en mi prójimo, ni en el grupo humano a que pertenezco. Todo eso son objetos parciales y el interés que pongo en ello, particular. Debo extenderlo a la especie humana, al linaje entero del hombre. Entonces mi interés y mi voluntad serán generales. La generalidad es prenda de justicia, porque la justicia consiste en dar a cada uno lo suyo, y sólo cuando refiero mi voluntad a todo el género humano doy a «todos» lo suyo. Lo mismo ocurre con la piedad. Cuando me compadezco de todos por lo que todos tienen de humano, flaco y miserable y no de éste o de aquél, por esta o aquella desgracia concreta, es cuando soy verdaderamente piadoso y conmiserativo (23). Por uno y otro flanco, generalizo mi querer, fortalezco en mí la tendencia que me lleva a querer el bien de todo el género humano, contra la voz de mi cuerpo y los engaños de mi razón, que me contraen a la mezquindad de lo particular. Hacer que en el hombre prevalezca el amor de lo general sobre lo particular; he ahí la cruz de toda la *paideia* rusoniana. Es ayudar al hombre a ser verdaderamente libre. No queda la razón excluida de esta empresa. En esto Rousseau es fiel, no puede menos de serlo, a la otra cara de la mentalidad ilustrada. La razón mal iluminada me lleva a preferir lo particular y me arroja en la vida artificial, pero tengo en mi mano iluminarme enérgicamente: «Si cultivo mi razón conoceré y amaré a Dios y cumpliré con mis deberes» (24). Mi razón «cultivada», apoyada en mi sentir natural y en la experiencia, me moverá a abandonarme al orden de la naturaleza, me enseñará a olvidarme de mí mismo, y, en ese olvido, a hallar en el bien general mi verdadero bien, pondrá en mi mano una sabiduría verdadera

---

(23) *Emile*, libro IV (pág. 557, del tomo II de la edic. cit.).
(24) *Emile*, libro IV (pág. 596 del tomo II de la edic. cit.).

frente al falso saber del hombre artificial. Me adiestrará a regular mi temperamento y mi sensibilidad con la luz de la razón; hará de mí un hombre equilibrado, que encuentra su interés en ser bueno y en hacer espontáneamente el bien. La armonía de la naturalidad y de la razón se acredita en esa gravitación del hombre hacia lo general. Por esa gravitación la libertad natural se perfecciona en una forma superior de libertad: la libertad moral. Rousseau apunta la posibilidad de que el hombre educado, para no caer en el encadenamiento, alcance un modo de existencia superior a la existencia puramente natural. Es la existencia propia de un «espíritu universal», que no cede un adarme a la opinión, infaliblemente orientado al bien general y, por tanto, a la felicidad entera y verdadera. Un modo de existencia así sería capaz de mantenerse por sí solo en una vida esencial. Representa el grado supremo de existencia de que es capaz el hombre, tomándole «tal como es». Ni a Platón ni a ningún griego se le había ocurrido pensar que el hombre es capaz de realizar este esfuerzo por sí mismo. Es algo que los dioses hacen en el hombre. Rousseau no ha eliminado totalmente a Dios. La ascensión se logra haciendo prevalecer en el hombre el verdadero amor de sí, que viene a confundirse en este punto con el amor de Dios. Pero Dios está desvaídamente detrás del sentir natural del hombre y de su razón, cultivada por las luces. Sería, sin embargo, un error atribuir a Rousseau un optimismo excesivo. El autor del *Emilio* creía, sin duda, que esta acción sobre el hombre era posible por obra del hombre mismo, pero no tenía la empresa por fácil. Es más; en el fondo de su corazón no la consideraba hacedera si no se acertaba a sujetar el dinamismo humano a un mecanismo inexorable. Rousseau no comparte la creencia de sus más ilustres contemporáneos en el progreso de la razón. «No hay verdadero progreso de razón en la especie humana porque lo que se gana por un lado se pierde por otro. Todos los espíritus parten siempre del mismo punto, y el tiempo que se emplea en saber lo que otros han pensado, como es tiempo perdido para aprender a pensar por uno mismo, se

tienen más luces adquiridas y menos vigor de espíritu» (25). La acción de la razón cultivada sobre el hombre no es infalible. La presión que la sociedad ejerce sobre él para torcer su natural es tan grande, que hace falta un esfuerzo ingente para mantenerle en forma, abierto a lo general. No cabe otra salida que insertarlo en un meconismo tan recio e inexorable como las mismas leyes naturales. Hay un pasaje del *Emilio* que no deja lugar a dudas sobre lo que Rousseau persigue con esta convicción:

«Il y a deux sortes de dépendences: celle des choses qui est de la nature; celle des hommes qui est de la société. La dépendence des choses, n'ayant aucune moralité, ne nuit point à la liberté, et n'engendre point de vices; la dépendence des hommes étant désordonnée les engendre tous... S'il y a quelque moyen de remédier à ce mal dans la société, c'es de substituer la loi à l'homme, et d'armer les volontés générales d'une force réelle, superieure à l'action de toute volonté particulière. Si les lois des nations pouvaient avoir, comme celles de la nature, une inflexibilité que jamais aucune force humaine ne pût vaincre, la dépendence des hommes redeviendrait alors celle des choses; ont réunirait dans la république tous les avantages de l'état naturel à ceux de l'état civil; on joindrait à la liberté qui maintient l'homme exempt de vices, la moralité qui l'élève à la vertu» (26).

Insertar al hombre dentro de un orden tan inflexible como las leyes naturales es el gran tema del *Contrato Social.* El lector atento no habrá olvidado las palabras con que Rousseau abre sus famosos «principios de Derecho político»: «Je veux chercher si, dans l'ordre civil, il peut y avoir quelque règle d'administration légitime et sûre en prennant les hommes tels qu'ils sont, et les lois telles qu'elles peuvent être». La regla que Rousseau busca ha de ser «legítima», pero también «segura». La

(25) *Emile,* libro IV (pág. 623 del tomo II de la edic. cit.).
(26) *Emile,* libro II (pág. 434 del tomo II de la edic. cit.).

seguridad exige que el orden sea tan necesario e inexorable como las leyes naturales. Se diría que volvemos a encontrarnos con Hobbes en esta preocupación por la seguridad. El gran inglés buscaba un orden inexorable. Se creía en puerto seguro con una razón pública infalible e irresistible. Rousseau va a construir también una razón pública irresistible e infalible, pero por el camino que le marcan sus propios supuestos. Entre ambos media la experiencia del Estado absoluto y la caída del hombre en la tiranía de la opinión dentro de la sociedad burguesa. La experiencia obliga a buscar la solución por otro camino. Veamos por dentro la hilaza de esa idea del mejor orden posible, que Rousseau tiene por verdadera y decide levantar ante sus contemporáneos para que, iluminados por su luz, se pongan en marcha hacia la perfección.

La primera idea que Rousseau afirma como verdadera, cimiento del edificio entero, es que todo lazo social es voluntario. La realidad política emerge de la voluntad humana. Es consecuencia del supuesto ya conocido: todos los hombres son perfectamente libres e iguales por naturaleza. Lo social es algo necesario, pero artificial en el sentido de Rousseau. En efecto, toda relación social entraña dependencia, y en el estado de naturaleza, por definición, nadie depende de otro. Todos son autosuficientes e independientes. Se es libre, y la libertad consiste en autodeterminación. Nadie depende de otro. Si se da por buena la premisa, es claro que la constitución de una dependencia sólo se podrá considerar legítima cuando lo hago por mi propia voluntad libre. Quitemos esa voluntad y no podremos ni imaginar siquiera un vínculo de dependencia que sea legítimo para mí. Legítimo quiere decir conforme al derecho natural, como ser libre, igual e independiente. Podría ser sometido a la fuerza, pero la fuerza no crea un orden legítimo. Sería una dependencia desordenada. No hay más dependencia legítima que la voluntaria. Hay algo más. Es menester que sea voluntaria por acción de una voluntad efectivamente libre. No es libre un acto de voluntad que entraña el aniquilamiento de mi libertad. Con

este argumento impugna Rousseau enérgicamente las tesis absolutistas del contrato de señorío y las especiosas razones de Hobbes y Grocio. La argumentación vale contra el esquema del orden por dominación del Estado absoluto. Mi voluntad es esencialmente libre, y la libertad es una facultad de mi naturaleza a la que no podría renunciar aunque quisiera, porque el querer con que lo quisiera no sería libre. No hay más que un modo de constituir una dependencia ordenada: la convención.

La segunda idea que Rousseau propone como verdadera es más complicada. Presupone la anterior, que funciona respecto de la nueva como idea simple. Es la siguiente: sólo por una convención voluntaria se constituye una razón pública: esta idea se declara en la fórmula de que cualquier método que no sea la convención nunca podrá convertir la pluralidad en unidad. No hay más modo posible de unir a los hombres en una unidad de acción que la asociación. No es sólo el único método legítimo: es el único viable. Sin convención voluntaria no salimos de la multitud. El contrato entre un señor y un pueblo no crearía una unidad distinta de los elementos componentes. En el mundo interhumano no hay otra vía para la unificación que la concurrencia de voluntades.

Si tomamos esta idea en su pura expresión literal, parece que Rousseau se limita en este punto a repetir algo que se viene reiterando temáticamente desde la más antigua tradición del pensamiento político. Es la consecuencia a que se está abocado irremediablemente cuando se parte de la idea del hombre como sustancia. Lo social, lo político, tienen que ser interpretados como una relación entre sustancias. La diferencia estribará en cuál de las facultades que la sustancia humana tiene en su haber sirve para establecer la relación. Pero, en fin de cuentas, el resultado es el mismo: sólo los individuos tienen realidad. En esto no hay variante fundamental desde Aristóteles a Rousseau. Descartes, el antecedente inmediato, ha prolongado la tradición aristotélica haciendo del hombre una «res cogitans». El hombre es una *ousía* con una prerrogativa especial: la cogitación. El

racionalismo de los siglos XVII y XVIII extremará la consecuencia implícita en la definición cartesiana: prescindirá cada vez más de la animalidad en el hombre para subrayar su carácter racional o razonable. Pero pensemos un instante en lo que puede pasar cuando se subraya en el hombre precisamente lo animal. Es el caso del naturalismo; y eminentemente, de Rousseau, que ha reducido la sustancia espiritual humana a sensibilidad. Entonces, cuando se nos declara que el único modo de convertir una pluralidad humana en unidad es el contrato o la convención voluntaria, se nos dice literalmente lo mismo que podría decirnos Leibniz, Descartes u Hobbes, pero tras el mismo lenguaje se oculta una realidad diferente. Diferente, porque responde a otro modo distinto de sentir la realidad del hombre y la realidad interhumana. Cuando Rousseau habla de convención «voluntaria» hay que dar al término «voluntad», y «voluntariedad» el sentido genuino que él le confiere. Hay que pensar inmediatamente que esta concurrencia de voluntades (el contrato) es propiamente la concurrencia de una pluralidad de «cosas sensitivas», con el acento puesto precisamente en la sensibilidad. Una de las facultades de esa «res sensitiva» es la voluntad, y la esencia de la voluntad, su vocación natural, es la libertad. El hombre, compuesto de dos sustancias, una material, el cuerpo, y otra espiritual, la sensibilidad, tiene en su misma raíz dos inclinaciones contrapuestas en que puede inscribirse su voluntad libre: la inclinación a lo general y la inclinación a lo particular. Según se inscriba en una o en otra, su voluntad es más o menos general o particular, más o menos libre. Si pongo una junto a otra las voluntades de varios hombres, el resultado que obtengo es muy distinto cuando sumo voluntades que gravitan hacia lo general que cuando yuxtapongo voluntades que gravitan hacia lo particular. La distinción es de importancia capital para interpretar el sentido profundo del *Contrato Social*, uno de los libros más leídos y peor entendidos de todo el pensamiento político. En un caso, la suma de voluntades me da una unidad —asociación, dice Rousseau, fiel a un término

jurídico tradicional— en otro me da una agregación. Cuando la voluntad no gravita hacia lo general ya puedo intentar unir una pieza con otra; no salgo de la multitud. En cambio, cuando hago concurrir voluntades que gravitan hacia lo general, la multitud se transmuta en unidad de acción. Puedo ponerla en juego por un solo móvil, hacerla caminar concertadamente, tengo en la mano un cuerpo unitario, una realidad distinta de las voluntades privadas concurrentes, una «cosa pública». La razón es obvia. Esa gravitación de la voluntad hacia lo general es el querer que hace al hombre cambiar su manera de ser, le quita su existencia absoluta para darle una relativa, referida a los demás concurrentes (27). Cambia su postura entera ante la vida, su creencia y su sentir. El Robinson natural se transmuta en un hombre que deja de sentir lo particular para sentir preponderantemente lo general. Sin esa voluntad, la concurrencia de hombres es pura agregación. Creo, por eso, que si es absurdo plantear en torno a Rousseau el problema de si el contrato social es una hipótesis histórica, también es insuficiente contentarse con la idea de que se trata de una hipótesis normativa o un principio regulador. Lo es, sin duda. El contrato social pretende ser el esquema del único orden legítimo entre los hombres. Es también el diseño del mejor orden posible, «tomando a los hombres tales como son y a las leyes tales como pueden ser». Pero es algo más. Es la pauta, el criterio práctico, la acción que el hombre debe ejecutar sobre sí mismo de una manera constante para que lo social no se disuelva en pura agregación. Esa acción consiste en mantenerse gravitando hacia lo general. Cuando esa gravitación se pierde, el orden se corrompe, hay que retrotraer la voluntad hacia lo general. Para que lo social no degenere en artificial y se disuelva en pura agregación, hay que mantener la voluntad en tensión constante hacia lo general. El contrato social, la convención voluntaria de mantener la unidad, no es un hecho pasado y remoto, algo que aconteció, sino algo que está

(27) *Emile*, libro I (pág. 401 del tomo II de la edic. cit.).

aconteciendo siempre, que está en permanente conservación o repristinación. Algo parecido a la idea genuina de creación. La creación es un acontecer permanente. Lo social no es propiamente una fundación de una vez para siempre, sino una creación constante, que requiere la conservación y la repristinación cuando se ha corrompido. La voluntariedad entendida como esa acción del hombre sobre sí mismo para hacer gravitar su voluntad hacia lo general, interviene en todo momento. No es sólo un principio normativo, es el principio generador y actualizador de esa versión a lo general en que lo social consiste.

A esta luz se comprende mejor la idea que Rousseau quiere expresar bajo el ropaje tradicional de «cuerpo político», «persona pública», «bien público» y «pueblo».

El resultado de la asociación es un cuerpo animado, un hombre magno, como el *Leviathan* de Hobbes. Pero su estructura es distinta. La cabeza de este cuerpo animado, el soberano, no es una razón particular erigida en razón pública, como ocurre en el *Leviathan;* es una razón propiamente «pública», integrada por la pluralidad de razones privadas unificadas. La diferencia se percibe mejor desde el lado de la voluntad, porque lo que la asociación unifica en Rousseau es propiamente la sensibilidad. Por virtud de la asociación original y originante cada asociado hace gravitar su sentir hacia lo general. La gravitación es plena y entera, porque la asociación supone la entrega absoluta de mí mismo a los demás asociados. Cada uno de ellos hace lo mismo que yo, y como todos somos, por definición, iguales, todos recibimos lo mismo que damos, no perdemos nada; seguimos siendo iguales. El esquema formal del contrato sirve para hacer comprender que el hombre sigue siendo igual después de la asociación, aunque su modo de existencia ha cambiado. Lo que ha sufrido mudanza es el modo de sentir de su sustancia espiritual. Ahora no se siente como un «mí» particular, sino engarzado en un «mí» común. Como la esencia de un «mí» es la sensibilidad, quiere decir que la asociación crea una sensibilidad común, un sentir común. Esta es la realidad que denuncia

la expresión «cuerpo moral» y «cuerpo político» que el *Contrato Social* emplea a cada paso. Es idéntica, formalmente, al *Political body* de Hobbes, pero la realidad que se enuncia es distinta. La diferencia no está en el modo formal de composición de este producto artificial —en ambos casos un mecanismo—, sino en el *substratum* que le constituye. En Rousseau es la sensibilidad, el sentir. La diferencia es fundamental, porque la idea de un «sentir común» está a un paso de transponer el esquema del mecanismo, y deja barruntar el esquema de otro tipo de orden interhumano que no tendrá vigencia verdadera hasta la centuria siguiente: el organismo. El cambio se apoyará en un nuevo sentido de la realidad interhumana. Dejando a un lado el complejo cuadro de cuestiones que este giro plantea, lo importante es no perder de vista que la medula de ese cuerpo rusoniano creado por la asociación es un «sentir común» determinado por la gravitación del sentir de cada asociado hacia lo general. Esta transmutación es la clave del cuerpo político. Por eso puede decir Rousseau que los asociados «se sienten» miembros de un todo. Se trata de un todo animado por una sensibilidad común. En cuanto cuerpo animado, cuenta con una fuerza —el resultado de la acumulación de las fuerzas de los asociados— y una voluntad que sólo será realmente voluntad del todo en la medida en que se inscriba en ese sentir común, la sustancia animada del cuerpo político. La voluntad que se inscribe en el sentir común es la voluntad general.

El problema de la legitimidad parece así íntegramente resuelto. Cuando obedezco a esa voluntad general inspirada en el sentir común no hago más que seguir mi propio sentir vertido a lo general, el único sentir que me hace verdaderamente libre. Me someto a la voluntad general; pero, en realidad, me obedezco a mí mismo, sigo siendo tan libre como antes. Me encuentro integrado en un orden que no entraña dependencia. Al querer la voluntad general no hago más que preferirme a mí mismo, opto por mi felicidad verdadera, y como cada uno se prefiere a sí mismo, todos somos iguales en derecho. De ahí que

cuando me someto a dicha voluntad, si es efectivamente general porque emerge de todos y se dirige a todos, no hay quebranto de la igualdad. Un orden que transmuta la libertad y la igualdad natural en libertad e igualdad moral es el único orden que no envuelve dependencia, por tanto, legítimo.

Hasta aquí la construción es impecable dentro de los supuestos rusonianos. El problema se complica con el segundo aspecto del orden que Rousseau busca: la seguridad. ¿Cómo puede ser seguro un orden constituido de esa suerte? La seguridad tiene dos partes principales: la primera es arbitrar un método infalible de manifestación de la voluntad general. La segunda, asegurar que el cuerpo político se dirija inexorablemente por esa voluntad. Examinemos la primera parte del problema.

Lo social es algo que está aconteciendo permanentemente, la actualización constante de un sentir común. Ciertamente, esto es suscepible de mayor o menor intensidad. Cuando la gravitación hacia lo general es intensa, el sentir del «mí» común es vigoroso, los hombres se consideran como un cuerpo y no tienen más voluntad que la general. Cuando ese sentir común se relaja, empieza a cobrar imperio en el hombre el «mí» particular, y el amor a lo general cede en tensión. Cuando el sentir común se rompe, dice Rousseau, «la voluntad general se torna muda». Mas nunca se aniquila. Siempre la voluntad está imantada hacia lo general. Es la vocación natural del hombre, la pendiente de su naturalidad. Este es el supuesto anterior a todas las situaciones concretas en que puede el hombre encontrarse: la voluntad constante más o menos patente a través de su conciencia de querer el bien general. Dentro de una situación concreta, como nunca se aniquila, el toque está en interrogarla para que se manifieste. El modo de manifestación de una voluntad es en cada caso una volición. Hace falta, pues, un método para que en cada volición concreta se actualice esa vocación de la voluntad humana a lo general, que no es sino el principio moral de justicia innato en el hombre. Ese método no puede ser otro para Rousseau que la concurrencia de todas las voluntades asociadas. Para

que la manifestación de lo general en la volición concreta sea genuina es menester que la concurrencia sea de todas y cada una de las voluntades asociadas. El supuesto en que la concurrencia descansa es un hecho, una certeza previa: la asociación, un algo común entre todos los concurrentes. En otro caso, no habría asociación, sería pura agregación e inútil interrogar a lo que, por no existir, no puede manifestarse. Si hay algo común previo, es claro que mi voluntad libre puede escoger entre seguir la voz de la conciencia y querer lo general, o secundar la voz del cuerpo y de la razón y querer lo particular. Sólo el primer querer me hace libre, porque lo que yo quiero siempre realmente es el bien general. Si escojo el segundo querer, no soy libre, he sido engañado por mi razón, me he equivocado. Es lo que pasa cuando se me interroga sobre una cuestión para que conteste con un acto concreto de voluntad. Como mi voluntad quiere siempre lo general, cuando respondo a la pregunta, cualquiera que ella sea, lo que contesto en mi decisión son dos cosas distintas. Por lo pronto, contesto sí o no a un contenido concreto, pero lo que decido realmente en el sí o no es la congruencia o incongruencia de un contenido concreto con mi verdadero querer, que es la voluntad general. Naturalmente, puedo equivocarme. Puedo creer que lo que yo escojo es congruente con el bien general y no serlo. El método para averiguarlo es la concurrencia de todas y cada una de las voluntades. El resultado de esa concurrencia me dirá si mi volición es realmente congruente con el bien general. La concurrencia actualiza la versión de cada uno a lo general. Por eso la volición decide sobre este contenido, pero a la vez sobre la congruencia con el bien general. Cuanto más general sea la volición concreta por razón de los participantes y del objeto de la interrogación, más claramente general será la manifestación de lo general en dicha volición. Todo esto resultaría ininteligible si no se partiese del supuesto absoluto de esa imantación natural de la voluntad hacia lo general, con lo cual la volición general menos general que podamos imaginar por razón del número de voluntades concurrentes que

suma a su favor —la mitad más uno— siempre será expresión de la voluntad general, porque, en cualquier caso, siempre será más general que la que manifiesta el resto de las voluntades concurrentes. El principio de la mayoría como método de manifestación de la voluntad general sería perfectamente falible sin el supuesto de esa gravitación previa hacia lo general en que lo social consiste. La voluntad de la mayoría en cada volición concreta está siempre montada sobre la unanimidad de fondo que el contrato social como principio generador de lo social entraña necesariamente. Esto aclara también la famosa y enigmática afirmación de Rousseau de que cuando el resultado de la volición es contrario a mí, soy yo el que se engaña y se hace patente que mi criterio no era general. Si hubiera vencido mi criterio particular hubiese hecho algo distinto de lo que quería y no hubiese sido libre.

El método es más seguro cuanto mayor sea el número de las voluntades concurrentes. Lo que haya en ellas de gravitación a lo particular es contradictorio entre una y otra y se destruye recíprocamente. Sobre lo que se destruye se alza triunfante la expresión del sentir común. Cuando dentro del cuerpo político se han constituido sociedades menores, son menos las voluntades concurrentes y el grado de generalidad de la volición disminuye. Cuando una sola de esas sociedades es más poderosa que todas las demás voluntades, triunfa una voluntad que, por definición, quiere su bien particular. No hay entonces voluntad general. El grado de generalidad depende de que entren en juego las más voluntades posibles con la mayor inclinación posible a lo general. Una concurrencia de *Emilios* daría siempre por un mecanismo automático la voluntad más general que pueda imaginarse; las voliciones concretas resultantes de esa concurrencia tenderían a expresar no sólo el bien general de todos los concurrentes, sino el bien común de todo el género humano. También es inexcusable que me proponga un objeto general. Mi gravitación hacia lo general no puede actualizarse si lo que se propone a mi decisión es una cuestión particular. El único principio cla-

ro con el que cuento dentro de mí es el instinto innato de justicia que me lleva a sentir dónde está mi felicidad verdadera. Para que este principio pueda mover mi voluntad hacia lo general es menester que en la decisión se halle en juego mi felicidad. Si no lo está, como cuando se me propone que decida sobre un hecho o sobre un hombre, algo puramente particular, mi razón carece de principio iluminante que guíe mi voluntad hacia lo general.

Pasemos a examinar el segundo aspecto del problema de la seguridad. El optimismo de Rousseau tiene un límite. Quiere asegurar a toda costa, en cierto modo mecánicamente, que el cuerpo político se dirija forzosamente por la voluntad general. Pretende, nada menos, que llevar la necesidad al mundo moral, con lo cual el hombre alcanza el modo supremo de libertad. Queda integrado en un orden; pero libre de toda dependencia, por tratarse de una dependencia necesaria, igual a la que el hombre tiene respecto de las cosas (28). ¿Cómo lograrlo? Es el caso que la asociación ha producido y produce constantemente una fuerza, un poder. Como tal poder o fuerza, puede ser ejercido legítima o ilegítimamente. Se trata de conseguir que ese poder se dirija siempre por la voluntad general. Para alcanzarlo, «hay que armar las voluntades generales con una fuerza real superior a la acción de toda voluntad particular» (29). A esa voluntad general, armada del poder resultante de la asociación, es a lo que Rousseau llama soberanía. Sus acciones han de ser irresistibles. La irresistibilidad es, como en Hobbes, la nota definitoria del poder político. No es lo mismo irresistible que absoluto. El primero expresa una proporción. Es un poder proporcionado a la fuerza de las voluntades particulares, por tanto, relativo. Todo lo que excede de esa fuerza es innecesario. Rousseau cuida bien de subrayar la limitación inmanente a su concepto de la voluntad general. Es una voluntad que por su

(28) Texto citado, pág. 434 del tomo II de la edic. cit.
(29) Idem, íd. íd.

misma esencia sólo quiere lo que debe querer. Tiene en sí misma su razón de ser, que es el bien general. No puede querer nada que sea inútil para el bien común, pero tampoco puede dejar de querer lo que ese postulado exija. La voluntad general tiene su propia razón y las leyes de la razón, dice Rousseau, son como las naturales: nada se hace sin causa. La voluntad general ha de estar asistida del poder necesario para asegurar su imperio sobre la voluntad particular. El problema de la dosis de poder suficiente es cuestión de proporción. Hay también, por otro lado, un límite objetivo: no puede dejar de ser general. Perdería su razón de ser, no sería guiada por la razón, no habría razón pública, ni orden público. Dirigida a lo particular, la fuerza resultante de la asociación sería irresistible, pero no sería legítima. Tendríamos una regla ilegítima. Recíprocamente, la voluntad general sin fuerza estaría inerme. No sería una fuerza segura. Fuerza y voluntad se corresponden necesariamente. El orden político, la unidad sobre la pluralidad, no es compatible con la escisión de los dos términos de la ecuación.

Fijemos nuestra atención en el juego de los dos términos correlativos. La fuerza al servicio de la voluntad general es el instrumento que convierte en derecho positivo los principios generales de justicia (30). Voluntad general y fuerza son, pues, términos interdependientes, y los dos unidos constituyen la esencia del poder político. La ejecución de las decisiones de la voluntad general por aplicación de la fuerza es lo que Rousseau llama gobierno. El orden político resulta del juego funcional de los tres elementos que le integran: las voluntades concurrentes que producen la voluntad general, la voluntad general misma que se hace presente en cada volición general, la fuerza que ejecuta las decisiones de la voluntad general. Cuando los tres se acoplan armoniosamente el orden se realiza y se mantiene como un mecanismo. La dificultad principal viene del tercer elemento: el gobierno. Buena parte del *Contrato Social*, el argumento que

(30) *Contrato Social*, pág. 635.

podríamos llamar de técnica política, está consagrado a ponderar con balanza de platero la proporción adecuada entre los tres elementos que han de hacer el juego perfecto. Con esto queda zanjado el problema del mejor gobierno posible. Toda forma de gobierno es relativa, depende de su relación con los otros elementos del orden. Lo invariable en términos absolutos es el orden mismo. El orden emergente del contrato social que Rousseau postula es el orden político ideal, el único que realiza plenamente en el nivel de la moralidad las condiciones de perfección dadas previamente por la naturaleza. En cambio, el modo concreto como ese orden puede realizarse es variable, un problema de proporción. El arte político estriba precisamente en atinar con la mejor, y la llave del enigma está en el juego, altamente variable, entre las dos tendencias capitales que prefiguran la conducta humana: la inclinación a lo general, prenda de su felicidad verdadera, impronta de Dios en su sensibilidad, y la proclividad a lo particular, prenda de posible perfección, al par que riesgo casi cierto de corrupción y anonadamietno. Oscilante entre las dos tendencias, corrompido por la artificialidad del vivir burgués, la enérgica *paideia* del *Emilio* y la idea verdadera del orden político, como la antorcha de la caverna platónica, ayudarán al hombre a alcanzar el «vero vivere político», la perfecta convivencia de hombres libres e iguales. Así lo creía Rousseau. El mérito del gran ginebrino estriba en haber llevado a sus consecuencias extremas el problema que la realidad de los siglos XVII y XVIII había planteado a la reflexión política. En contra de lo que pudiera parecer, y a muchos ha parecido erróneamente, Rousseau es uno de los pensadores más radicales y consecuentes del mundo moderno. Nadie como él ha acertado a formular con tanto rigor y precisión el esquema puro de un orden político por concurrencia. Es el contrapunto acabado del orden por sumisión que había postulado el absolutismo. Nada mejor que las posiciones extremas para iluminar la flaqueza del adversario al mismo tiempo que la propia. Rousseau está en el límite de una experiencia y en el preludio de

otra: la experiencia radical de la libertad. Propiamente es él quien la encabeza.

El *Contrato Social,* con su fórmula de un orden perfecto por concurrencia, iba a convertirse muy pronto —como acaso Rousseau mismo no soñara— en una de las ideas simples más operantes y de más influencia en la mentalidad europea. Era un fragmento de un libro más amplio que Rousseau arrojó al fuego y no quiso dar a la publicidad. Los fragmentos condenados encerraban, sin duda, el cuadro de las ideas progresivamente más complejas llamadas a movilizar la razón de sus contemporáneos en pos del orden político perfecto. Es casi seguro que si hubiera publicado el libro entero, su influencia hubiese sido menor. En el desarrollo de las ideas complejas se hubiese hecho irremediablemente patente el angustioso dilema que atenaza a Rousseau y a todos los grandes espíritus de la Ilustración. En fin de cuentas, la mentalidad ilustrada no ha acertado a plantear el problema del orden interhumano más que como un orden de «cosas pensantes», o como un orden de «cosas sentitivas». Para escapar a este dilema hace falta sacar al hombre de la cárcel que le aprisiona: la idea de cosa, sobre la cual incide todo el peso ininterrumpido de la tradición a partir de Aristóteles, con su sentido de la realidad como un sistema de sustancias y relaciones. Cosas pensantes, cosas sensitivas, tanto da, porque el acento pesa siempre sobre el sustantivo cosa, y este sustantivo no consiente otra salida a lo social sino desde la categoría de relación entre sustancias. El esfuerzo titánico para remover estos supuestos radicales se da todavía dentro del siglo XVIII, pero el lado positivo de ese esfuerzo representa un nuevo punto de inflexión en la mentalidad de la concurrencia. El autor de ese esfuerzo —rostro de dos caras, vuelta la una hacia la Ilustración, abriendo con la otra el siglo XIX— es Kant. El pensamiento incoado en Rousseau estará présente, posibilitando internamente este cambio.

LOS CONJUNTOS HUMANOS EN LA POLITICA DE ARISTOTELES
(1970)



Las páginas que siguen son un fragmento de un estudio monográfico. En otros capítulos se examina la visión aristotélica de los grupos humanos como conjuntos "a-justados", como conjuntos vivientes, como conjuntos animados y como conjuntos dinámicos. Me ha parecido que este primer fragmento, aunque tal vez resulte breve, es el más adecuado para participar en el homenaje a Xavier Zubiri, maestro de maestros y amigo entrañable.

El objeto de este trabajo es esclarecer algunas implicaciones metafísicas que se han incrustado desde el principio en el término «social» por el peso ingente de la filosofía aristotélica. Ha tenido en efecto este vocablo la mala fortuna de haber sido puesto en circulación en la filosofía a través de la traducción latina de una famosa expresión de Aristóteles.

En latín clásico el adjetivo «socialis» es un derivado del sustantivo «socius», de donde viene también la palabra «societas» (1). El «socio» es el compañero o aliado para algo, el que participa en algo común. Es también el cómplice. Común a todas sus acepciones principales es la idea de unirse o juntarse para ejecutar determinados actos u operaciones. También «societas» tiene esta acepción general de unión de hombres o de cosas en algo común, para hacer algo en común. El adjetivo

(1) Puede apreciarse perfectamente el entronque de los términos en este texto de Séneca: «ut res socialis: quod est sociorum vel societatis». De Benef. Lib. 5, cap. II.

«socialis» se emplea frecuentemente para referirse a los aliados y para calificar cierto tipo de uniones especialmente íntimas, por ejemplo, la unión conyugal: «socialia carmina» son poemas nupciales, epitalamios (Ovidio); «equitatus socialis» es la caballería de los aliados (Tito Livio). Interesa consignar aquí de un lado el carácter mostrenco y la multivocidad de acepciones y resonancias del término. Resume toda una serie de uniones, compañías o ayuntamientos de índole muy diversa (2). De otro, que siempre se trata de uniones o unificaciones. Predomina la idea de unificación de carácter operativo.

Lo decisivo es que cuando los estoicos recogen y transmiten la fórmula aristotélica del hombre «Zôón politikón» la traducen por «animal social». Aristóteles había empleado el término «político». Séneca y San Agustín reproducen y popularizan la expresión tradicional aristotélica y la vierten con el término «social» (3). A partir de este momento, en el vocablo social, entendido como propiedad del hombre, se funden y entreveran las múltiples acepciones que ha ido cobrando el término latino y la muy precisa carga significativa que arrastra consigo la fórmula aristotélica. El resultado de esta fusión greco-romana-medieval es que lo «social», la socialidad como propiedad del hombre, va a ser entendido cada vez más decididamente desde la perspectiva aristotélica, dentro de la cual el animal político es, sobre todo, el hombre-ciudadano que colabora con los demás en la constitución de una ciudad. ¿Qué graves implicaciones filosóficas van envueltas en esa perspectiva?

---

(2) Obsérvense las distintas acepciones en algunos pasajes clásicos: «Amor socialis» (Ovid. 7 Mt. 800); «aliquem sociare urbe et demo» (Virg. Eneida, 605); «Dextras sociare, et foedere jungi. Se cui vinclo sociare jugali» (Virg. IV, Eneida, 16); «Vires sociarent juncto agere» (Sil. Lib. 17, 110).

(3) He aquí el conocido texto de Séneca: «Homo sociale animal et in commune genitus, mundum ut unam omnium spectat». Benef. VII, 1. ad fin. Séneca emplea también el adjetivo «sociabilis» en el sentido de fácil de juntar o unir: «Natura nos sociabilis fecit» (Epístola P5).

a) Los grupos humanos como «conjuntos»

La primera, ciertamente decisiva, es la idea de que los que, sin asumir compromiso alguno, podemos llamar grupos humanos, son simplemente «conjuntos», es decir, «uniones» de hombres producidas por conjunción. Es la consecuencia natural de considerar las cosas reales, y, por tanto, también los hombres, como «sustancias». Las cosas reales son para Aristótles «ousiai», que los latinos tradujeron certeramente por «sustancias». Para que una cosa sea real tiene que tener algo que la haga suficiente para existir separadamente de todas las demás. Ese algo que hace a la cosa suficiente y autónoma frente a las demás, el haber que la cosa tiene, es su «ousia». Una cosa real es una «ousia». Hay cosas que no tienen ese haber. Quiere decir que necesitan de otras para ser lo que son. Son cosas sin sustancia. Esas cosas son accidentales, «accidentes». El haber que la cosa tiene, su sustancia, la hace suficiente para ser. Gracias a que son sustancias, las cosas, aunque cambien, no dejan de ser, continúan siendo lo que son. Que las cosas cambien y no dejen de ser nos descubre que las cosas tienen un fondo permanente. Ese fondo es precisamente la sustancia de la cosa, algo sub-stante, que está debajo de todo cambio. En cuanto está debajo —sub— es «subjectum», sujeto del cambio.

Aristóteles fue consecuente en aplicar esta idea de sustancia al hombre. Veía en él una de tantas sustancias entre las que hay en el universo. Se diferencia de las demás por sus propiedades «naturales», sobre todo, por una, la libertad (4). Como las demás sustancias, el hombre es «sujeto» de sus propiedades. Vistos desde esta perspectiva los grupos humanos aparecen como conjuntos de esos entes sustantes que son los hombres.

Ahondemos en la idea de sustancia. Es el fondo substante

(4) Ver mi libro *El hombre, animal político*, Madrid, 1956, cap. I.

de las cosas, decíamos. Cuando Aristóteles trata de precisar en qué consiste ese fondo subtante echa mano de su maestro Platón. Ese fondo es el «eidos» de la cosa, su idea o figura fundamental. La idea está dentro de la cosa y constituye la determinación formal de lo que la cosa es. La sustancia de una cosa es el sujeto de un «eidos». Aristóteles llama a ese sujeto «materia prima» y al «eidos» «forma sustancial». En cada cosa real, el sujeto —la materia prima, está determinada por un eidos o forma sustancial. Las piedras son la materia de que está hecha una casa. También un puente está hecho de piedra. Lo que los diferencia es la forma. La forma confiere a la materia su actualidad y todas sus propiedades. Para Aristóteles los cuerpos materiales están hechos de materia prima, es decir, indeterminada, son aptos para ser una cosa u otra y sólo pueden existir siendo una cosa u otra. Necesitan de una forma, no accidental, sino «sustancial» que los constituya y los confiera propiedades específicas. La forma sustancial determina la materia «especificándola». Hace de la piedra un puente o una casa, de la materia orgánica indeterminada un gato, un caballo o un león. También el hombre es materia orgánica indeterminada actualizada, «informada» por la forma sustancial «hombre». Las propiedades que el hombre tiene le vienen no de la materia orgánica, que es indeterminada y carente de propiedades, sino de su forma sustancial que no es otra que el «alma». El organismo humano es, pues, materia y el alma principio de animación que confiere a la materia orgánica todas sus propiedades, incluso las meramente físicas. En resumen, el alma (humana) como forma sustancial hace de un trozo de materia orgánica un individuo de la especie humana.

Esta idea del hombre como sustancia compuesta de un trozo de materia prima indeterminada y un alma como principio determinado o específico lleva fácilmente a concebir los conjuntos humanos de una cierta manera, como la unificación de una pluralidad puramente numérica. Los diferentes hombres son los individuos numéricamente distintos de la especie humana.

Los hombres son individuales, pero la multitud de los ejemplares se encuentra unificada por su carácter específico. Por otra parte, como observa sagazmente Zubiri, Aristóteles no ha distinguido nunca entre el síngulo y el individuo, el cada cual singular y el cada cual estrictamente individual. Las unidades de un número son síngulos, pero no tienen individualidad. Da lo mismo una unidad que otra, son perfectamente homogéneas. Las unidades que componen el número tres son iguales. En cambio, hay individuos que están calificados internamente. Entre ellos la diferencia no es meramente numeral. No da lo mismo uno que otro. Aristóteles no se planteó ni podía plantearse esta cuestión. De ahí que desde la perspectiva aristotélica de la sustancia y de la especie los conjuntos humanos aparecen como colecciones de síngulos, multiplicidades numéricas, pluralidades unificadas. La pluralidad unificada es una unidad de conjunción, lo que propiamente debe llamarse un colectivo. «La ciudad es un número determinado de ciudadanos» (5).

La consecuencia de esta implicación metafísica es considerar que el hombre interviene en los conjuntos humanos siempre y sólo como individuo y que las sociedades humanas —lo social— son eminentemente «colectivos», «colectividades». La idea de sustancia y la visión de cada sustancia humana como individuo de una especie llevan a pensar que la raíz de lo que llamamos sociedad es la versión o referencia del hombre a los demás en tanto que hombres. Lo primero en la versión es que hay otro hombre y que el otro sea un hombre. El hombre es social porque hay muchos hombres y está referido a ellos en tanto que otros. La raíz y lo que primariamente determina lo social es la alteridad numérica de cada hombre respecto de los demás. Esto es lo que piensa Aristóteles. De ahí que los conjuntos humanos sean «colecciones» de hombres, ya que la referencia de unos hombres a otros en tanto que otros numéricamente distintos es lo que propiamente debe llamarse un «colectivo».

(5) Política, 3, I, 1274 b 41.

b) Los grupos humanos como conjuntos ordenados

La segunda implicación no menos decisiva es que los grupos humanos son conjuntos «ordenados», unidades de conjunción por «ordenación».

La idea aristotélica del orden de las cosas —cosmos— y del orden interhumano es la elaboración filosófica de ideas que venían madurando en la mente helénica desde los tiempos de Anaximandro.

Una idea que los griegos tuvieron desde muy temprano es que el acoplamiento de las cosas reales es un acoplamiento por dominación de unas cosas sobre otras. En el fondo de esta idea subyace el sentimiento primario que el hombre tiene y ha tenido siempre del poder de la realidad. El hombre primitivo imagina el acoplamiento de las cosas que hay en el mundo como dominación. Las cosas son poderes; dominan unas sobre otras; unos poderes son más fuertes que otros; hay poderes dominantes. La conexión de las cosas —intuición primaria de que las cosas constituyen un todo conexo— está determinada por el poder que cada una lleva ínsito. Para el hombre arcaico las cosas físicas no son cosas, son «poderes» en un sentido vago y elemental. No ya en sentido de «fuerza», lo que los alemanes llaman «Kraft», sino en sentido de poder (Macht), como en las expresiones «no puedo con ello», «puede más que yo», «esto puede conmigo». Las cosas son algo en sí mismo dotado de un poder determinado que constituye esa misma unidad suya. El famoso etnólogo Levy Brühl, en un libro clásico (6), ha calificado la *mentalidad* primitiva de «mística», es decir, «orientada hacia fuerzas ocultas». No es propiamente mística. Las cosas no son para el hombre arcaico «signos» de fuerzas ocultas. Son poderes.

---

(6) *La mentalité primitive*, 15.ª edic., págs. 85 y sigs.

El primitivo ve el mundo como un designio, un cuadro donde cada poder está puesto en su lugar. Los poderes están acoplados dentro de los designios. Con ese mundo así concebido el hombre primitivo descubre la unicidad de ese mundo, su carácter cósmico, ordenado y al mismo tiempo los aspectos refractarios a esa unidad, lo amorfo e inarticulado.

Estas espléndidas intuiciones primitivas siguen resonando aún en el famoso texto de Anaximandro con el que se abre la especulación filosófica sobre la sintaxis o conexión de las cosas reales en un todo unitario. En el fragmento de Anaximandro transcrito por Simplicio (Phy. 24, 13) se dice que las cosas van surgiendo en el tiempo ordenadamente desde un fondo indeterminado en virtud de una necesidad inexorable —dike—, que podemos traducir por «justeza». «El principio de las cosas, el «archê», el «apeiron», lo indeterminado, lo infinito, que constituye naturalmente la génesis para aquellas cosas que son y su corrupción, volviendo al «apeiron», según su interna necesidad y la justeza». El «archê» tiene tres dimensiones. Es el comienzo de todas las cosas en el tiempo, lo «arcaico». Es también el principio mismo de donde están emergiendo las cosas: en este sentido el «archê» es «árquico». Pero, además, el «archê» es aquello a lo que vuelven las cosas en virtud de la «justeza» o «justicia». En este tercer sentido el «archê» es «arcóntico» (7).

Las cosas existen según un cierto orden, acopladas en justicia, ajustadas, «kata taxin». Y la sintaxis es el resultado de esa dimensión de dominación (arcóntica) que hay en la realidad. Las cosas emergen, se mantienen y vuelven al fondo de donde salen ordenadamente en forma inexorable. Hay en la realidad una justeza o ajustamiento natural. Esto vale para todas las cosas reales, incluidos los hombres. Es la justeza con que las cosas están acopladas entre sí y el ajustamiento o justeza de las

(7) Zubiri ha explicado así este famoso fragmento en varios de sus Cursos de Madrid.

acciones humanas (justicia natural). Y no perdamos de vista que el ajustamiento se produce por «dominación».

Parménides prolongó la intuición de Anaximandro e interpretó en su famoso poema la «justeza», el orden, como necesidad interna de las cosas. En virtud de esa necesidad o ajustamiento las cosas son como son y no pueden ser de otra manera. La sintaxis es ahora forzosidad, una especie de fuerza física y de necesidad lógica.

Platón se enfrentó con el problema de la unidad conectiva de los conjuntos humanos desde esta perspectiva arcóntica del orden. En el esquema platónico se conservan y aquilatan las intuiciones primarias de la sintaxis como dominación y como fuerza de las cosas. Se las siente vibrar con resonancias todavía arcaicas en este hermoso pasaje del *Gorgias*: «Dicen los sabios, Calicles, que al cielo, a la tierra, a los dioses y a los hombres los gobierna la unión, la amistad, el buen orden, la moderación y la justicia, y que por esta razón, amigo, llaman a este conjunto «cosmos» (orden) y no «desorden y desgobierno» (8).

Ahora bien, Platón va a imprimir a la idea del orden un giro singular al moldearla desde la perspectiva de su teoría de la realidad, que arranca de la escisión entre el mundo sensible y el mundo inteligible. La realidad de las cosas es algo que está yacente en ellas. Eso que está yacente es el «eidos», una realidad distinta de la que entra por los ojos. La vemos con el Nous. Quiero saber, por ejemplo, si una ciudad está bien ordenada. El Nous empieza por ver lo que está yacente, el orden, para luego atribuirlo o no a esta ciudad que tengo ante los ojos. El «eidos» se ha convertido en «idea». Idea es «visión» y «eidos» «configuración». La configuración real y auténtica de las cosas es término de un acto de visión intelectiva. Y porque es término, es «idea». Me encuentro, pues, con una dualidad. Por un

(8) *Gorgias*, 508, págs. 95-6 de la edición española. Instituto de Estudios Políticos. Madrid.

lado tengo la ciudad que está ordenada, por otro tengo la idea del orden. Son dos realidades separadas, una que entra por los sentidos, la realidad sensible, y la otra que entra por la visión de la inteligencia, la realidad inteligible. Mientras la realidad sensible es vaga y variable —lo yacente— esta segunda realidad más alta tiene una fijeza inconmovible, está estructurada en un orden ejemplar. De ahí que el problema del orden humano consiste en disponer las cosas humanas desde la perspectiva del mundo inteligible, apuntando al claro modelo de orden, «como los pintores» —dice Platón— «volviendo su mirada a lo puramente verdadero y tornando constantemente a ello y contemplándolo con la mayor agudeza, poner allí cuando haya que ponerlas, las normas de lo hermoso, lo justo y lo bueno y conservarlas vigilantemente una vez establecidas (9).

El mundo inteligible es un reino perfecto de armonía, belleza, medida, simetría. Configurar las cosas humanas, inclinadas al desorden, descompuestas, feas, descomedidas, desproporcionadas, variables, mudadizas, reconformándolas con arreglo a un supremo patrón de orden (10). El orden es el resultado de una acción de modelación.

El momento de dominación es visto platónicamente, desde la perspectiva de la escisión entre el mundo sensible y el mundo inteligible. La realidad inteligible, la realidad verdadera, campea sobre la realidad que entra por los sentidos. Constituye un orden inmutable, perfecto y dominante. El toque está en que el material humano se deje imprimir por el divino molde.

La transposición de este modelo de armonía, belleza, mesura y unidad al plano sensible requiere un plan de ejecución: primero hay que esbozar el modelo; en segundo lugar, el que lo esboza ha de hacerlo en carne propia, estar ordenándose (domi-

---

(9) República VI, 484, pág. 173 de la edic. española. Instituto de Estudios Políticos.

(10) Leyes IV, 705-706 a, pág. 130.

nándose) a sí mismo ejemplarmente; por último, ha de implantarlo en los hombres que componen la ciudad.

En este esquema platónico el acoplamiento de las cosas humanas es concebido primariamente como poder o dominación, de arriba abajo, poniendo en lo bajo la impronta de lo alto, modelando el material humano desde la idea como visión de la realidad verdadera. Sin el ajustamiento impuesto de alto en bajo las cosas humanas, en continuo flujo y alteración, no se aquietarían en figura estable. Ese ajustamiento ha de ser impuesto «por medio de la persuasión o de la fuerza» (11). Los símiles predilectos de Platón para caracterizar esta acción de «a-justamiento» son el médico, el tejedor y el artista. En ellos se descubre, por lo pronto, que se trata de una acción ejecutada por alguien y que la acción tiende a enderezar un material defectuoso (enfermo), a entramar hebras desunidas o a configurar mirando a una imagen ejemplar. Los tres modos de acción suponen que el que lo recibe es puramente pasivo y, además, susceptible de modelación. Las tres acciones se proponen lograr una obra perfecta, un cuerpo saludable, una urdimbre bien trabada, una figura armoniosa.

En Platón el orden humano —la «taxis» de la ciudad— es concebido primariamente como un ajustamiento por dominación. Cuando dice que la materia es caótica, pero que eso no equivale a decir que carezca de ley, lo que quiere decir es que las cosas están regidas por la ley de la necesidad. Esta ley es obra de la razón que dispone las cosas. En el mundo humano la razón impone el orden mirando al orden inmutable de la realidad inteligible.

Aristóteles se enfrenta con el problema del orden desde la idea de sustancia. Es un supuesto diferente.

Al articularse con la idea de sustancia, la idea de «orden» cobra carácter metafísico muy preciso. Las cosas son sustancias.

(11) Rep. VII, 520, pág. 10 de la edición española.

Cada cosa es lo que es en virtud de ese fondo permanente, substante, que la hace suficiente para ser. Ese fondo subyacente es la unidad de un indeterminado —materia prima— con una determinación— forma sustancial. Toda indeterminación puede recibir determinaciones distintas. A ese «poder» recibir determinaciones distintas llamó Aristóteles «potencia» y a lo que confiere a esas potencias propiedades determinadas —la forma sustancial— lo llama «acto». Materia y forma se hallan en una relación de potencia y acto. Entonces resulta que los actos son efectos de quien los produce. Cada cosa es lo que es y por serlo produce una serie de actos propios de esa sustancia. La índole de la sustancia determina el tipo de actividad y de pasividad. Como en la realidad hay muchas sustancias, los actos que producen están en una cierta conexión. Por donde se ve que la conexión de las cosas es el resultado de lo que las cosas son. Por tanto, primero tenemos cosas, y luego, montadas sobre ellas, unas conexiones. En cuanto montadas, las conexiones son posteriores y no anteriores. La conexión es posterior a las cosas y resultado de sus acciones y pasiones recíprocas, «efecto» de su interacción o concurso. A esta conexión por interacción o concurso es a lo que Aristóteles llama «taxis», orden. La conexión de las cosas reales es «orden», una vinculación tal «que las operaciones activas o pasivas de cada cosa real se hallan en interdependencia con las operaciones de todas las demás» (12).

Las cosas reales etán unidas formando un «cosmos», una unidad que consiste en la conexión de las cosas entre sí. La unidad procede, «resulta» de las acciones de unas cosas sobre otras. Es decir, la conexión reposa sobre una unidad de acciones. El supuesto es evidente: el cosmos está fundado en la realidad sustancial de las cosas cósmicas. Antes del orden tenemos las sustancias que existen en sí mismas. Las cosas reales existen en y por sí mismas y luego se añaden las acciones.

(12) Zubiri: *Sobre la esencia.*

Las sustancias humanas son agentes ne sus actos. De ahí que la unidad del hombre en su alteridad plural —la unidad de un conjunto o colección de hombres— no pueda tener más carácter que el que resulte de conjugar las actividades de unas sustancias humanas con las actividades de otras y que esa conjugación produzca efectivamente un resultado común. La forma específica de esa unidad de los muchos por conjugación de las actividades de unos y otros es en sentido riguroso una «co-operación». Los hombres conjugados en el conjunto cooperan en una actividad de orden común. Justamente; cooperan en la «constitución» de una ciudad. El orden es resultado de la cooperación. De ahí que, a diferencia de Platón, para Aristóteles el hombre no es mero material pasivo más o menos apto para recibir una impronta ejemplar, sino sustancia «politizable», esto es, susceptible de moldeamiento hasta adquirir la «virtud política» de la cooperación, que le convierte no ya en soporte, sino en creador activo de orden (13). El momento primario y fundante del orden es la cooperación más que la dominación. Tal vez se pudiera decir que el momento de dominación queda absorbido en el momento de cooperación. Ciertamente Platón había apuntado también claramente hacia este momento de cooperación. La ciudad platónica no es un conjunto cualquiera de hombres, sino la unidad resultante de la combinación de actividades muy precisas. La ciudad está compuesta de varias clases de hombres, cada una de las cuales ejerce una actividad específica y la combinación de estas distintas actividades confiere a la pluralidad carácter unitario y total. Pero los supuestos metafísicos de que Platón parte llevan a concebir primariamente la unidad de los conjuntos humanos como una unidad por dominación. Por su parte, Aristóteles se da perfecta cuenta de

(13) Trato ampliamente este punto en mi libro *El hombre, animal político*, cap. I; V., también, Aristóteles, Política, 1281, pág. 85 de la edición española.

que en la realidad entera existe «cierta jerarquía»: en lo inanimado, en los seres vivos (el alma rige al cuerpo) y en el hombre (14). En el mundo humano la unión entre el que rige y el regido es necesaria (15), está fundada en la condición humana. Responde también a la naturalidad del hombre. Es conveniente para él. Pero la perspectiva primaria desde la que Aristóteles ve el acoplamiento de los muchos hombres en unidad es la cooperación. El resultado del acoplamiento entre los que rigen y los que son regidos es un «ergon», una obra. El acoplamiento por cooperación produce seguridad. Lo primario para Aristóteles es que los elementos o partes acopladas «cooperan» en la producción de su propia seguridad. La idea del hombre como sustancia lleva a ver los conjuntos humanos como colectivos unificados por cooperación. Todos esos colectivos —la casa, la aldea, la ciudad— producen un «ergon» por cooperación. La cooperación del señor y del esclavo en la casa produce la seguridad y el bienestar económico; la cooperación de los que componen la aldea da como resultado la satisfacción de las necesidades cotidianas; de la cooperación de los ciudadanos en la ciudad resulta la «vida buena». Cada conjunto humano es uno a su modo y los diferentes conjuntos —la casa, la aldea, la ciudad— son unos en grado distinto. El modo y el grado de unidad está determinado por el modo y el grado de cooperación. En cualquier caso, la unidad del conjunto es siempre y sólo el resultado de una conjugación de actividades y, por tanto, esencialmente limitada. En el ideal platónico de la ciudad los hombres que la componen aparecen animados por obra del eros, que infunde en las almas unánime sentir, por obra de la sabiduría, que liga a gobernantes y gobernados, y por obra de la ley, que fuerza a ayuntarse. Platón ve en la ciudad perfecta un hombre magno. La ciudad es como un hombre y sólo se distingue de éste por el

(14) Política, pág. 8.
(15) Política, pág. 2.

tamaño (16). Su modo de unidad es simple, como el del hombre. Componen el hombre un trozo de materia y un principio vital, el alma. Platón considera unidas en el hombre tres almas y un trozo de materia: una que consiste en nutrirse y en crecer, otra que además de nutrirse y crecer siente y otra que posee algo que le viene de fuera, el Nous, la inteligencia. El compuesto de las tres almas y el trozo de materia constituye, sin que se sepa bien cómo, una unidad simple. Platón transpone estos supuestos del hombre a los conjuntos humanos. Las partes que integran el conjunto son como las facultades del alma humana. Y su unidad ha de ser perfecta y simple como es el hombre.

Aristóteles rechaza resueltamente esta idea de unidad. Un conjunto humano no es un hombre magno. El conjunto no es uno como lo es un hombre. El individuo humano es una unidad sustancial. Por lo pronto, en el hombre no hay tres almas sino una sola, una forma sustancial única, un principio único que confiere a un trozo de materia orgánica las propiedades que hacen de ella un hombre. El hombre es una unidad *per se*, unidad propiamente dicha, unidad sustancial de composición, un compuesto de distintos principios de los cuales uno es potencia y otro su acto. En cambio un conjunto es una pluralidad compuesta de entes distintos cada uno de los cuales tiene realidad propia y separada de los demás independientemente de su conjunción. Su unidad es la unidad de la actividad. Cada una de las sustancias humanas que lo componen coopera con los demás en una actividad. El conjunto es por naturaleza una pluralidad compuesta de clases diferentes y cualidades distintas. Si se unifica demasiado se desnaturaliza. La casa es distinta en su grado y modo de unidad de la aldea y ambas son distintas de la ciudad. Si, como hace Platón, nos empeñásemos en unificar la ciudad de otro modo y en grado distinto a lo que propiamente le

(16) V. Gierke: *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, tomo 3, págs. 11 y sig.

pertenece, estará más unida —dice Aristóteles— será más unidad, pero dejará de ser ciudad, que es una unidad de conjunción de hombres libres por cooperación. Aristóteles reprocha a Platón (propiamente a Sócrates) que confunde la armonía con la monotonía, un todo armónico con un todo unísono. El exceso de unidad desnaturaliza la ciudad.

Esta misma idea se pone también de manifiesto en el concepto aristotélico del ciudadano. Mientras en Platón el conjunto se constituye y se integra primariamente por dominación, en Arisóteles la unidad en que el conjunto consiste se constituye y se mantiene por la participación de cada uno en una actividad común. Ser ciudadano es «obrar» la vida política. La ciudadanía entraña esencialmente la participación de cada uno en una actividad común. En ese «ergon» común —el que sea propio del conjunto— unos participan más y otros menos, algunos poco o casi nada. Pero el que no coopera no es propiamente parte del conjunto. La ciudad presupone la cooperación en un «ergon» común.

La cooperación produce como resultado una actividad común. Los conjuntos humanos son conjuntos activos. La activación procede del común obrar de los que lo componen. En el esquema platónico la activación es obra de unos pocos y los demás son meramente pasivos. Sólo unos pocos son capaces de aprehender la idea perfecta del orden y tienen el poder necesario para ejecutarla. Por eso dice Platón en uno de los más famosos pasajes de la República «que no habrá jamás ninguna ciudad ni gobierno perfecto, ni tampoco ningún hombre que lo sea hasta que por alguna necesidad impuesta por el destino, estos pocos filósofos... tengan que ocuparse, quieran que no, en las cosas de la ciudad, y ésta tenga que someterse a ellos, o bien hasta que por obra de una imposición divina se apodere... de los mismos gobernantes un verdadero amor de la verdadera filosofía» (17). La razón está en que sólo el filósofo o el gober-

(17) República, 499, pág. 199 de la edición española.

nante poseídos por el saber verdadero son capaces de encarnar en sí mismos el orden armonioso e inmutable del mundo inteligible y de implantarlo en los demás, haciendo de ellos lo que el filósofo es por sí mismo, «todo lo ordenado y divino que puede serlo un hombre» (18). La mayoría de los hombres se creen sabios y competentes en todo y acaban por perder el respeto al juicio de los mejores y verdaderamente entendidos. Es el imperio del público y del populacho, la «teatrocracia» (19), un imperio detestable, que Platón rechaza tanto en el arte y en la ciencia como en la política.

Aristóteles juzga al hombre y a la naturaleza humana con menos dureza. Hay en todo hombre dos tipos de Nous (intelecto): uno activo (que los medievales llamarán «intelecto agente»); otro pasivo, que se pone en acción por obra del primero (20). En grado mayor o menor, pero suficiente, todos los hombres poseen un intelecto agente, y todos gravitan naturalmente hacia la verdad (21). La idea aristotélica del «noûs poietikós» no consiente una escisión radical entre los pocos y los muchos dentro de un conjunto. Entre la mayoría y la minoría selecta hay diferencia, pero mayoría y minoría no tienen en Aristóteles el sentido que en el Renacimiento se da a la contraposición vulgo-sabio, de estirpe platónica, y en la sociedad contemporánea al par dialéctico élite-masa. La multitud no está compuesta de «hombres-masa». Si bien es verdad que hay hombres que apenas se distinguen de los animales, cada hombre tiene una parte de virtud y de prudencia y «reunidos» —dice Aristóteles— viene a ser la multitud como un sólo hombre con muchos pies, mu-

(18) República VI, 500, págs. 201-2 de la edición española.

(19) Las Leyes, libr. III, 700 y 701.

(20) Esta es la opinión más probable ya que Aristóteles no dice en parte alguna que el «noûs poietikós» esté fuera del hombre.

(21) Retórica. I. 1, 1355 a 15 pág. 7 de la edición española: «por igual los hombres son suficientemente capaces de verdad y alcanzan por la mayor parte la verdad».

chas manos y muchos sentidos y lo mismo ocurre con los caracteres y la inteligencia (22).

Los conjuntos humanos se activan por la participación de cada uno de sus componentes —unos más, otros menos— en el común obrar reuniéndose para deliberar y juzgar en común, cooperando unos con otros, ayuntándose los comuneros en un obrar común.

(22) Política, 1281 b., pág. 87 de la edición española.

II

CUATRO CONCEPTOS POLITICOS

LA IDEA ACTUAL ESPAÑOLA DE NACION

(1939)



La serie de folletones cuya publicación da hoy comienzo, está dedicada al estudio de la actual idea española de nación, y se divide, por razón de las exigencias sistemáticas, en dos partes. Es la primera a modo de introducción en este linaje de problemas. Antes de abordar el análisis del concepto de nación en que se asienta la idea española actual importa definir, a grandes rasgos, el trasfondo histórico en el cual se inserta, los elementos conceptuales que forman sus presupuestos históricos, el mundo espiritual en cuyo seno nace y frente al cual polémicamente se afirma. En la segunda parte queda el concepto perfilado desde el punto de vista científico.

Al lector no se le oculta que el terreno es nuevo, el material escaso, el empeño difícil, la intención bien dirigida, el resultado, tal vez, no muy grande. Pero si estas palabras son un llamamiento a la benevolencia, envuelven también una convicción contraria a la que Novalis expresaba en estas desconfiadas palabras de un juvenil sembrador de ideas: «El suelo es pobre. Hemos de esparcir mucha semilla para que la cosecha sea regular». Yo estoy seguro de que el suelo es fértil y que la poca semilla dará fruto abundante.

I

INTRODUCCION

Símbolos y conceptos

El que mire atentamente a la realidad histórica española contemporánea fácilmente observará que hay un término que de manera inexcusable aparece siempre ligado a todos los elementos que integran el vocabulario político cotidiano: la «nación». Derívase de él un adjetivo constante que califica los más varios sustantivos: «Estado nacional», «Movimiento nacional», «comunidad nacional», «interés nacional», «carácter nacional», «espíritu nacional», etc. Considerado desde el punto de vista sociológico, es decir, de su vigencia social, el vocablo «nación» es el símbolo político supremo que preside la realidad social española: por él se miden los fenómenos sociales y jurídicos, es criterio superior que califica o descalifica, legitima o condena.

Sería muy interesante desde ese ángulo sociológico analizar a fondo las múltiples combinaciones de palabras formadas a base del vocablo «nacional», porque tal análisis nos llevaría a conocer cabalmente cómo opera un símbolo político en la realidad históricosocial, cuáles son sus acciones y reacciones, las zonas favorables y las zonas refractarias a su penetración, la manera como se conjuga con otros símbolos políticos cooperantes. Toda transformación honda de la realidad social trae consigo el nacimiento de una constelación nueva de símbolos que se levantan sobre los antiguos en derrota y constituyen a manera de un cosmos de fuerzas históricas flotantes sobre la realidad que ha mudado su entraña. Son fuerzas dotadas de una energía polémica capaz de vencer a los símbolos y a los conceptos viejos y, a la vez, fuerzas históricas creadoras que luego van cristalizan-

do en un mundo ordenado de conceptos, armazón espiritual de la nueva realidad por su virtud transformada. Pero ese análisis nos llevaría muy lejos y nos desviaría de nuestro propósito. Bástenos aquí señalar un hecho sociológicamente dado y fácil de compulsar. Tampoco hemos de indagar el por qué de ese hecho, pregunta que de nuevo nos enfrentaría con problemas sociológicos ajenos a la órbita que hemos trazado a estas reflexiones.

La consignación de este hecho pone de relieve que una idea política, considerada como unidad ideal, viva y operante en un ámbito históricosocial determinado, está integrada por una pluralidad de elementos simbólicos e ideales susceptibles de ser plasmados en un cuadro de conceptos científicamente ordenados y jerarquizados. Constituye, pues, ante todo, una entidad polémica pertrechada de medios de combate. Los elementos conceptuales que forman su esqueleto tienen también en buena parte carácter polémico, porque toda teoría política está históricamente condicionada por la realidad que la circunda, y el hombre que teoriza, envuelto en ella, no formula sus preguntas al azar, sino en función de los datos reales que se ofrecen a su contemplación. La teoría es siempre un repertorio de respuestas a una realidad apremiante.

Mirada bajo esta luz, la idea política española actual es una entidad ideal polémica en pugna victoriosa con otras ideas políticas y presidida por un símbolo político central cargado de nuevas y hondísimas significaciones: la «nación». La tarea que aquí nos proponemos, consistente en desmenuzar los elementos conceptuales que nutren el vocablo «nación» y el adjetivo «nacional», quedaría de antemano malograda si, enardecidos por nuestro propósito teórico, olvidásemos que el objeto de nuestra especulación no es propiamente un concepto, sino un «símbolo», del que vamos a aislar los ingredientes conceptuales que le dan consistencia.

La labor es doblemente delicada si se considera que ambos términos no son nuevos en el vocabulario político. Es, cierta-

mente, la palabra «nación» palabra vieja, que ha vivido una larga historia llena de vicisitudes y aventuras. Pieza conceptual de diferentes mundos de ideas, todos han dejado en ella algún poso, alguna significación, algún acento peculiar. Ha servido a muchos dueños diversos, y en su larga serie de aventuras ha ido enriqueciendo su contenido. La novedad no estriba, pues, en el vocablo mismo, sino en sus significaciones originales, en los elementos conceptuales nuevos que determinan su contenido y otorgan al vocablo validez de símbolo e impulso polémico. Notorio acierto de los fundadores del régimen haber aceptado como piezas maestras de la nueva idea política términos y vocablos cargados de lastre antiguo. Ahí están, por ejemplo, la «nación» y el «sindicato». Se diría que querían aprovechar para sus designios toda la inmensa energía acumulada en ellos por la historia, que no poseen los vocablos nuevos.

Preciso es, pues, deslindar los elementos nuevos victoriosamente superpuestos a ese ingente caudal de significaciones acopiadas por el vocablo en el curso de su historia. Veamos ahora cuáles son esas significaciones, analizando brevemente la densidad histórica del vocablo.

Densidad histórica del vocablo nación: sus vicisitudes

Dos etapas principales pueden señalarse en la historia del vocablo. En la primera carece todavía de acentuación política. Derivado del latín *natio*, del verbo nacer, tiene en un principio el sentido de comunidad de origen, sin que la idea de comunidad esté políticamente cualificada. A lo largo de la Edad Media el vocablo pasa al lenguaje universitario cotidiano. Las «naciones» son, en el vocabulario medieval, ciertas agrupaciones en los Concilios y en las Universidades constituidas para

fines concretos, grupos o fracciones administrativamente determinadas.

El vocablo cobra significación política propiamente dicha a partir de la Revolución francesa, en el curso de las grandes polémicas espirituales que precedieron a este fenómeno histórico decisivo. Y desde ese instante comienza el vocablo la segunda etapa de sus aventuras. A lo largo del siglo XIX va ganando cada día mayor cualificación, por obra de diversos factores —unos reales, ideales otros—, hasta que adquiere rango metafísico, mítico, casi sobrenatural.

¿Cuándo, cómo y por qué tiene lugar ese cambio de significación? Es en los albores de la Revolución francesa. La burguesía, el grupo social que paulatinamente ha sabido conquistar la riqueza y el saber, aspira a alcanzar también el poder y busca un vocablo que le permita diferenciarse del pueblo, del estado llano al que antes pertenecía. El Estado llano, el pueblo, es la masa de los no privilegiados, y sobre él la burguesía se alza enarbolando el vocablo «nación», convertido de esta suerte en eje de la contienda revolucionaria.

Aquí es donde el proceso de que antes hablábamos comienza. La nación es, por consiguiente, un fenómeno peculiar de la historia moderna de Europa, que se inicia en el siglo XVIII. Surge una nueva forma de unión política y un nuevo principio de legitimidad diferente de las formas y principios anteriores: la «Polis», el «Imperio Romano», la estructura política medieval universalista, el Estado absoluto.

¿Qué supuestos reales preparan el advenimiento del nuevo principio? Uno, ante todo: la afirmación en todo el ámbito europeo, excepto Inglaterra y España, del Estado moderno neutral soberano, y del círculo de ideas que sirven de fundamento a ese Estado, a saber, la teoría del derecho natural. Veamos como describe Dilthey el triunfo del derecho natural: «Cuando el sistema teológico-metafísico que durante la Edad Media había estado vinculado al orden social canónico feudal fue removido en los siglos XV y XVI por el movimiento del Humanismo

y la Reforma, surgió de las mismas necesidades de la sociedad en el siglo XVII, sobre el subsuelo de una ciencia llegada a la mayoría de edad y preparada por el Humanismo y la Reforma, un sistema científico que garantizaba los principios generales válidos para guiar la vida y la sociedad... Este sistema configuró también bajo especie de teología y de derecho natural las ideas y las diferentes situaciones de Europa, imponiéndose asimismo en las demás ciencias del espíritu e informando también con sus propios criterios la vida económica, la moral y el arte» (tomo II, pág. 90). Según el sistema del derecho natural, la naturaleza humana es uniforme y hay en ella conceptos fijos y relaciones causales que deben producir en todas partes un tipo de vida económica y jurídica uniforme, reglas comunes para estimar la belleza, etc. En tal uniformidad descansa la autonomía del hombre. No es, pues, extraño que al calor de estas ideas el hombre piense en regular la conducta de su propia vida y hasta en disponer racionalmente el orden de la sociedad. El Estado es precisamente el aparato racional perfecto que asegura el curso racional de la vida política. Y ese aparato es soberano, es decir, decide como instancia suprema y universal lo que racionalmente debe ser. El mundo está integrado por una serie de aparatos racionales soberanos equilibrados entre sí: racionalidad hacia dentro en la organización política; racionalidad hacia fuera en la política exterior, «razón de Estado».

Esta obra de racionalización del mundo político, de concentración del poder, de uniformación, es la obra de las grandes dinastías europeas y constituye el supuesto que ha hecho posible el nacimiento del gran Estado democrático de masas, sustentado sobre la idea de nación que arranca de la Revolución francesa.

Proceso histórico de afirmación de la idea nacional

Surge, pues, de las ideas revolucionarias de 1789 un nuevo principio, opuesto al del Estado absoluto, que envuelve una forma nueva de unificación, nuevos principios de organización institucional y una nueva manera de legitimar el mando: la nación.

Al principio el movimiento revolucionario no se proponía otra cosa que atar las manos al poder central soberano y asegurar el reconocimiento de una esfera de libertades individuales. Esa era la bandera del constitucionalismo enarbolada por la burguesía, deseosa de afianzar políticamente el triunfo de sus privilegios económicos. Pero muy pronto, a medida que la revolución avanza, pasan esos postulados individualistas a segundo plano y ceden el primer puesto a un principio incontenible: el de la soberanía nacional. El principio se consagra con el triunfo de los radicales, para no volver a salir de la escena histórica.

En lo más profundo del acontecer histórico del siglo XIX hay una línea constante en el sentido de la nacionalización del mando que corre encubierta bajo las máscaras políticas más diversas: Monarquía o República, forma democrática o autocrática de gobierno; en la base de todas ellas se encuentra siempre, cada vez con más fuerza, la idea nacional legitimadora. Dos factores poderosos sostienen este proceso de afianzamiento de la idea nacional: uno es interior, el democratismo, la afirmación del poder constituyente del pueblo; el otro, exterior: hacia afuera, la revolución armada se convierte en guerra de agresión en nombre de una idea nacional, y en nombre de esa idea se exigen anexiones; por su virtud nace la unidad de conciencia, capaz de superar la pluralidad social antagónica en la unidad superior de la nación. V. Ziegler: *Die moderne Nation*).

Son harto conocidos los jalones de ese proceso inexorable de nacionalización de Europa que sigue a la Revolución fran-

cesa. Primero, el eclipse aparente de la idea en el período napoleónico. Napoleón, maestro en las artes de la vieja política de gabinete, se sirve hábilmente de la ideología nacional para justificar su política. Pero el principio ha prendido hondamente en el suelo europeo y pronto reaparece en los chispazos revolucionarios, que dan al traste con el predominio napoleónico. Nos cabe a los españoles la gloria de haber derribado al coloso francés, enarbolando una idea de nación tomada precisamente del campo enemigo. El ejemplo de España, secundado más tarde por otros pueblos, contribuye decisivamente a que la idea nacional se convierta en factor decisivo de disolución del Imperio napoleónico. Nuevo eclipse de la idea en el Congreso de Viena. Prosperan en él la vieja idea del Estado y el principio del equilibrio europeo. Europa se divide por razón de Estados. El protagonista en el tablero político del siglo XIX sigue siendo el Estado; pero la idea nacional, envuelta en ropaje democrático o bajo un disfraz romántico conservador, gana insensiblemente terreno, hasta convertirse en el factor decisivo de la política europea. En la segunda mitad del siglo XIX se suceden sin interrupción los grandes movimientos de independencia de los pueblos jóvenes. Victoria definitiva y arrolladora de la idea nacional bajo el signo de Napoleón III; su política de agresión conduce, a despecho de sus propios designios, a la nacionalización de Europa. Ahora ya se ve claramente que los postulados liberales de cuño individualista son pura apariencia que tienen soterrada la verdadera y profunda realidad: el centro de gravedad de la política no es la libertad individual, sino la nación, su poder, su prestigio. Viene, por último, la disolución de los grandes Estados supranacionales: la Monarquía habsburguiana, Rusia.

El principio nacional, nacido en 1789, conduce fatalmente a la revolución perpetua. Brotan así esos grandes focos permanentes de conflictos, que culminan en la Gran Guerra. La guerra mundial, que en un principio fue una mera colisión de intereses, se convierte en revolución universal cuando el principio

nacional se proclama en el este y en el centro de Europa. En adelante, la idea de nación recibe una fórmula oficialmente consagrada: «El derecho de autodeterminación —dirá Wilson— es un axioma imperativo». Se ha convertido en principio regulador de la organización política y en idea legitimadora del mundo político moderno.

En las tristes y tremendas horas que hoy vive Europa, limpia la mirada de las nubes que la enturbian, claramente se percibe cómo la idea nacional sigue siendo en el dramático momento presente factor decisivo del acontecer histórico. El viento de la historia ha deshecho esas constelaciones políticas basadas aparentemente en el principio de las ideologías —ficticio en el plano de la política exterior—, que hacían pensar en un mundo partido en dos bandos irreconciliables. A la manera como en el siglo XIX los principios liberales eran máscara que encubría la realidad verdadera —el avance arrollador de la idea nacional—, la pugna ideológica que parecía definir la esencia del tiempo presente es, en la política exterior, capa que esconde la misma realidad profunda de antaño: la afirmación incontrastable de la idea nacional como factor histórico predominante. Cuando la férrea necesidad lo ha exigido, ninguna diferencia ideológica ha impedido el acercamiento de Alemania y de Rusia, los dos colosos representativos de la pugna, al parecer, insoluble.

Los supuestos ideales

Llegados a este punto se nos ocurre preguntar: ¿De dónde le viene a la idea nacional ese poder mágico arrollador? ¿Qué ingredientes ideales hay en su base que la elevan a tanto rango y la otorgan primacía sobre otras ideas y otros símbolos políticos a lo largo de ese proceso histórico de los siglos XIX y XX?

Dos magnas canteras de pensamiento han suministrado a la idea nacional sus elementos conceptuales. Una es francesa y está representada por estos nombres principales: Rousseau, Sieyès,

Renan. Alemania es la otra y está representada por dos nombres —Herder y Hegel— y dos movimientos de ideas: la Escuela Histórica y el Romanticismo.

Pocos ejemplos pueden citarse en la historia del pensamiento político entre las teorías que han ejercido gran influencia histórica como la doctrina de Rousseau sobre la «voluntad general». Era este un principio capaz de fundamentar la unidad social y política y servir de base a una tesis colectivista frente a la tesis individualista de la «voluntad de todos». El fenómeno colectivo unitario de la «voluntad general» es anterior a la voluntad del individuo y constituye la existencia social de los individuos. El pueblo se convierte así en una unidad preexistente, en una colectividad o comunidad; constituye una unidad natural y espontánea de la que emanan la sociedad y el Estado. Los intereses antagónicos se funden y anegan en esta unidad. El Estado es la expresión de la «voluntad general» y a ella debe su legitimidad. De esa categoría de la «voluntad general» nace luego el principio de la soberanía nacional. La nación se convierte en un principio supremo y originario, el único capaz de legitimar las formas de organización del mando. En términos rotundos lo proclamará Sieyès: «La nación se forma por derecho natural... La nación por el solo hecho de ser, es ya todo lo que puede ser... La nación es anterior a todo lo demás, el origen de todas las cosas. Su voluntad es siempre legítima, ella misma es la ley». «De cualquier manera que una nación quiera, basta que quiera; todas las formas son buenas y su voluntad, siempre ley suprema.»

Desde el instante en que el principio democrático de la soberanía de la «voluntad general» vence al constitucionalismo liberal, se convierte la nación en el verdadero soporte político de la soberanía democrática.

La otra línea del pensamiento que nutre la idea nacional es alemana. Su iniciador, Herder. Por primera vez en la historia del pensamiento aparece la idea de que los pueblos tienen alma. En el marco de un pensamiento organicista vitalista las

almas diferentes de los pueblos son las potencias primarias del acontecer histórico. Su nacimiento, su ritmo y su muerte hacen el ser de la historia. Son totalidades individuales, singulares, el Estado, el arte, la filosofía, el Derecho, la religión, son emanaciones de esta totalidad individual. Cada pueblo tiene un espíritu singular que sigue un desarrollo orgánico, vegetal. Este principio se convierte luego en patrimonio común de la Escuela Histórica y de los románticos.

Hegel, por su parte, ha elaborado las categorías de la filosofía de la identidad que han tenido influencia decisiva en la estructuración del mundo políticosocial. Vamos a exponer aquí algunos rasgos de la filosofía hegeliana en relación con la idea de nación, porque no debemos perder de vista que tanto la categoría de la «voluntad general» como las categorías hegelianas a que tenemos intención de aludir formaban parte de un mundo de ideas que se hallaba vigente al advenir, en son de polémica, a la escena histórica española, la idea política joseantoniana.

Para Hegel la única realidad es el «espíritu», que se desarrolla a través de un proceso unitario en la totalidad de su existencia natural e histórica. La realidad empírica particular, diferente y varia por su contenido, se funcionaliza y pasa a ser objetivación de ese concepto. La religión, el arte, el Estado, se convierten en puros fenómenos de expresión de una sustancia idéntica, el «espíritu», convertido en término absoluto, en centro supremo de imputación. El «espíritu», categoría hegeliana central, usurpa el puesto de Dios. Lo absoluto se seculariza hasta la raíz; el hombre se declara soporte y realizador único del «espíritu»: viene a ser igual a Dios. Lo absoluto se identifica con el acontecer terreno, temporal: el hombre realiza la idea de Dios en la historia. El espíritu absoluto, Dios, se realiza en la historia. El contenido del «espíritu» es, pues, la totalidad de las objetivaciones culturales que la humanidad ha venido realizando en el curso de su historia.

Por consiguiente, Hegel, de un lado, traspone al plano em-

pírico contenidos que pertenecen a la esfera intemporal de lo absoluto, y, por otro, eleva contenidos puramente temporales e históricamente condicionados al plano de las esencias eternas. En este doble proceso va envuelta la mitologización de lo empírico y temporal; pero, a la vez, la secularización y relativización de lo absoluto y eterno.

Pues bien; este es el supuesto ideal que convierte en dogmática, en casi sobrenatural, la idea de nación. El mundo se historifica hasta sus raíces. El acontecer empírico se eleva al plano metafísico y adquiere rango absoluto. El «espíritu» se concreta en los espíritus de los diferentes pueblos, totalidades individuales, singulares e incomparables. La sustancia de lo absoluto no nos es dada en esencias universalmente válidas, sino en la incomparable singularidad de los «espiritus de los pueblos», soportes del espíritu universal. «El espíritu en la historia —dice Hegel— es un individuo de naturaleza general, pero determinada; es decir, un pueblo y el espíritu con que tenemos que habérnoslas es el espíritu del pueblo.» Cada una de esas totalidades tiene un derecho soberano a su singularidad e incomparabilidad.

Esta individualización del mundo histórico, por cuya virtud todas las determinaciones generales se disuelven en totalidades individuales e históricas singulares, es uno de los fundamentos ideales de la idea de nación, tal vez el que más ha contribuido a dar a esta idea rango mítico soberano y validez social universal.

Mientras la doctrina de Rousseau ha influido resueltamente en la concepción francesa de la nación, son las ideas hegelianas las que más de cerca determinan la idea nacional alemana. La primera propende a acentuar el aspecto jusnaturalista y racionalista. La segunda acentúa lo orgánico y va vinculada a la idea de la cultura considerada como totalidad. El espíritu del pueblo se objetiva en la lengua y en las formas del arte popular. Cada pueblo produce, pues, su cultura peculiar, entendiendo por tal un fenómeno total unitario, individual, un

ser objetivo. La línea va de Hegel a Spann, Max Scheler, Keyserling, Baeur. (Véase Ziegler: *Die moderne Nation*).

Pero en realidad, pese a esas diferencias, ambos bloques de ideas parten del supuesto de una comunidad consensual suprapersonal y ambos desembocan en un mismo principio: la soberanía de la nación.

II

LA IDEA ESPAÑOLA DE NACION HASTA EL ADVENIMIENTO DEL REGIMEN

Sus supuestos históricos singulares

¿Qué ocurre en nuestra España del siglo XIX? ¿Qué vicisitudes atraviesa en nuestro país la idea de nación a lo largo de los siglos XIX y XX? ¿Puede hablarse propiamente de un proceso similar al que hemos descrito y definido como fenómeno común del Continente europeo? ¿Qué fuentes ideales han nutrido la idea nacional española?

Confieso que me dispongo a entrar en terreno apenas desbrozado. Que nadie vea en esta afirmación resquicio alguno de vanidad científica; pero es lo cierto que acaso ésta sea la primera vez que se plantea el problema que acabo de enunciar. Sin embargo, su esclarecimiento sería una aportación considerable a la historia de las ideas políticas de nuestro siglo XIX y a su luz podríamos ver más derechamente nuestra perspectiva presente. Más que otra cosa, lo que voy a hacer hoy en este respecto es proponer un tema sugestivo a los estudiosos y trazar en unas cuantas notas breves, hechas muy por encima y con un conocimiento incompleto de las fuentes, algunas reflexiones que a este propósito se me ocurren. Y válgame de excusa la difi-

cultad del intento sintético cuando falta por completo la previa elaboración monográfica de la materia.

La idea moderna de nación penetra en España bajo la presión de las ideas revolucionarias francesas y aparece ya en el primer documento constitucional de cuño francés: la Constitución de Bayona de 1808. El mundo frente al cual se levanta la nueva idea ofrece gran similitud con el francés, aunque en nuestro suelo la ilustración no sea un fenómeno tan complejo y lozano como el de la ilustración francesa. El día que se estudie a fondo la historia de la idea del Estado español tal vez se comprueben ciertas afirmaciones que yo me he atrevido a formular en un breve artículo titulado *La empresa del Imperio*, publicado en 1937, basadas más que en el conocimiento acabado de las fuentes, en puras intuiciones históricas, con el riesgo consiguiente de incurrir en constructivismo arbitrario. Y si me permito citar aquí mi propio testimonio no es para dar validez científica a lo que voy a decir, sino a guisa de sugestión.

El Estado y el pensamiento político español han seguido un rumbo singular, diferente del de los otros Estados del Continente. La idea del Estado moderno neutral soberano es de signo francés y aunque ha servido de modelo en todo el Continente, no ha prendido en tierra española. El principio básico del Estado moderno ha sido la tolerancia, y su consecuencia jurídico-política, la soberanía. Cuando los teóricos franceses del Estado, como, por ejemplo, Bodino, sostienen el principio de la tolerancia y deducen la consecuencia de la soberanía del monarca francés, nuestros pensadores —ahí está Rivadeneyra— claman contra la razón de Estado y afirman la intolerancia en todos los órdenes. En la idea española del Estado hay siempre una tendencia de dentro a fuera, es decir, hacia el Imperio. La tolerancia es el supuesto técnico que permite construir un Estado hacia dentro, atento a resolver las antinomias interiores. Cuando estas antinomias interiores están resueltas, siquiera sea aparentemente, por hallarse soterradas bajo la máscara de la unidad religiosa, como ocurre en la España del siglo XVI, la

instancia política que pugna por ser soberana no necesita de la tolerancia como arma técnica; su adecuado supuesto técnico es la intolerancia, es decir, la afirmación intolerante hacia fuera de la propia idea como idea universal. No otra cosa significa Imperio.

Por eso entiendo que la idea española del Estado, de la unidad política, engarza en una veta ideal genuina del pensamiento español: la idea de empresa. En la segunda parte tendremos ocasión de examinar el entronque directo de la idea actual española de nación con esta idea de la empresa.

No prende, pues, en suelo español la idea del Estado moderno, ni arraiga tampoco en él el círculo de ideas que le sirven de soportes. Pero aun faltándole esos supuestos esenciales, lo que rápidamente se enraiza en nuestra tierra es la idea de nación, incorporada definitivamente a nuestra historia contemporánea en la guerra gloriosa de la Independencia contra la hegemonía napoleónica y a nuestro vocabulario político a partir de la Constitución de Bayona. Se incorpora bien cargada de lastre democrático rousseauniano. Basta leer la definición que da el artículo primero de la Constitución de 1812, obra de ilustres afrancesados, que en sus polémicas de la etapa constituyente reproducen punto por punto los debates del período francés revolucionario: «La nación española es la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios». Y a continuación este principio democrático fundamental: «La soberanía reside en la nación», que deja entrever la categoría suprema de la «voluntad general».

El principio se proclama decididamente en todas las Constituciones de signo revolucionario, como las de 1837 y 1869, y en el proyecto de Constitución de 1856. Aunque en la línea constitucional no revolucionaria —Estatuto Real de 1834, Constitución de 1845, Constitución de 1876— no se subraya, ni se reconoce expresamente el principio de la soberanía nacional, sin querer aparece en el transfondo, y todas las Constituciones están impregnadas por la idea nacional.

Hay, pues, en la España de los siglos XIX y XX un proceso de nacionalización, pero de ritmo perezoso y entrecortada. Los ingredientes ideales que en él influyen de manera predominante son de origen francés, a saber: subjetivismo, individualismo y racionalismo voluntarista. El rasgo individualista se percibe claramente acentuado en la subordinación de la función política de gobierno a la idea nacional, interpretada con un criterio atomista y utilitarista: «El objeto del Gobierno —dice el artículo 13 de la Constitución de Cádiz— es la felicidad de la nación, puesto que el fin de toda sociedad política no es otro que el bienestar de los individuos que la componen». El proceso, aunque lento, es ininterrumpido.

Al meditar sobre la posible influencia que haya podido ejercer en nuestro siglo XIX y en lo que va del siglo XX sobre nuestra idea nacional la filosofía alemana de la identidad y las categorías de la concepción romántica del mundo, se nos ocurre que las ideas entran por donde menos se piensa. No se puede decir que en España haya habido una recepción propiamente dicha de la filosofía hegeliana. Hegel ha entrado por caminos indirectos y, en época tardía, a través de Krause y por la vía del marxismo. Pero es indudable que, conducidos por diversos canales, se incorporan a nuestra esfera espiritual de la última parte del siglo XIX elementos ideales de cuño hegeliano. Como ocurre a menudo en las pugnas espirituales, hasta los mismos adversarios acaban por impregnarse involuntariamente de las ideas que combaten. El gran paladín de la cultura española, acérrimo contradictor del idealismo alemán, nuestro gran Menéndez y Pelayo, a fuerza de polemizar con sus adversarios, no se daba cuenta de que había aceptado sin querer alguna de sus premisas. La defensa de la «cultura española» como totalidad individual y singular, presupone la vinculación de la idea de nación al concepto de cultura, tesis genuinamente germánica y, por añadidura, hegeliana.

En resumen: aunque los supuestos ideales que impregnan la idea española de nación en el siglo XIX son principalmente de

origen francés, hay, sin embargo, otros elementos cooperantes de varia procedencia y una investigación cabal de estos problemas tendría que esclarecer la participación que en ello tienen mundos de ideas tan diferentes y complejos como los siguientes: el democratismo liberal, el romanticismo, el tradicionalismo, el federalismo, la Restauración y el krausismo. Y habría de consignar también la influencia de pensadores tan desiguales como Martínez de la Rosa, Balmes, Donoso Cortés, Pi y Margall y Cánovas del Castillo. He aquí un tema que brindo a los estudiosos de nuestro siglo XIX.

Dentro de este mismo orden de problemas aún nos queda por estudiar la idea de nación en los hombres más representativos de las dos generaciones que preceden a la nuestra. Voy a escoger los de Ganivet y Ortega, porque los dos dan una definición concreta de la nación. Dejo intencionadamente fuera de este análisis el pensamiento de Unamuno, porque mi propósito no es agotar la materia, sino elegir entre muchos algunos elementos ideales que han influido directamente sobre nuestra generación. Además, no es fácil que el pensamiento de Unamuno se deje aprehender en un concepto o en un párrafo concreto.

Ganivet parte de la tesis de que lo nacional es el «núcleo irreductible» de un país, lo que en él hay de perenne. Este núcleo irreductible no es otro que la tierra, lo único perdurable. La tierra, el territorio, no es una entidad muerta, sino viva; en su entraña alienta el espíritu; el espíritu vive metido en la tierra. Este espíritu territorial tiene todas las características de un ser vivo: engendra, produce, emana de su seno manifestaciones espirituales, religiosas, artísticas, jurídicas, es decir, una cultura. Es el principio generador permanente, invariable, que determina la manera de ser de los hombres que sobre él viven.

Diríase que es el espíritu hegeliano, pero entrañado en la tierra, una versión, por decirlo así, geopolítica del pensamiento de Hegel. Así como el soporte del espíritu en Hegel es el pueblo y, en último término, el hombre, en Ganivet es la tie-

rra el centro supremo de imputación: «Como hay continentes, penínsulas e islas, así hay también espíritus continentales, peninsulares e insulares» (*Idearium Español*, 34). La relación entre el hombre y el territorio es una relación causal, imperativa, necesaria: «España es por esencia, porque así lo exige el espíritu de su territorio, un pueblo guerrero, no un pueblo militar». (*Idearium Español*, 47). Ganivet finge una entidad metafísica, el «espíritu territorial», como potencia histórica primaria. Y así, la historia de España y la historia universal se explican en sus rasgos esenciales por la virtud y el juego recíproco de los diferentes espíritus territoriales que componen el mundo y producen la historia.

En Ortega el principio generador de la comunidad es la empresa, es decir, un quehacer histórico. El concepto de nación se dinamiza y se historifica: «Los grupos que integran un Estado viven juntos para algo: son una comunidad de propósitos, de anhelos, de grandes utilidades. No conviven por estar juntos, sino para hacer juntos algo».

No se plantea Ortega el problema de si la nación es una entidad metafísica cuya idea se realiza en la historia porque el punto de mira está siempre delante, en lo por venir. La nación no es una idea eterna en sentido metafísico, sino el proyecto permanente, «un proyecto sugestivo de vida en común». De los tres modos del tiempo no son el ayer y el hoy los que determinan la nación; es el mañana. La nación es, por consiguiente, un proceso de realización permanente de diversos proyectos o empresas históricas, un proceso de incorporación constante en función de una idea abstracta realizable. La idea, la empresa, ha de ser sugestiva, es decir, capaz de movilizar las voluntades, porque si carece de tal virtud, el proceso se detiene. Este matiz voluntarista enlaza la concepción de Ortega con la de Renán, aunque en Renán el elemento consensual individualista aparece más acentuado. «La nación —dice Renán— supone un pasado; se resume, sin embargo, en el presente por un hecho tangible: el consentimiento, el deseo claramente expresado de continuar

la vida en común. La existencia de la nación es un plebiscito cotidiano».

Lo importante, a mi juicio, en este aspecto del pensamiento de Ortega, estriba en haber vivificado bajo el signo de la hora presente un elemento ideal de claro linaje español: la idea de la empresa.

La idea democrática de nación

Volvamos ahora la mirada hacia otro orden de problemas, el último que nos proponemos abordar en la primera parte de nuestro estudio.

¿En qué trance se halla la idea nacional, cuyo triunfo se consolida a lo largo de los siglos XIX y XX y cuyos supuestos ideales han sido descritos en los folletones precedentes, en el momento que salta a la palestra histórica la idea política española actual?

La idea política española actual adviene al mundo en una coyuntura de crisis. La idea nacionaldemocrática ha alcanzado validez universal; pero en el instante de su realización aparente se ponen en tela de juicio las ideas de 1789. Tres escollos formidables detienen su carrera, al parecer, incontrastable: el antagonismo de las clases sociales, el separatismo, fomentado hasta el infinito por la idea democrática de nación, y la crisis irreparable del mando, debida a la aplicación consecuente del dogma de la soberanía nacional.

Frente a la idea nacionaldemocrática surge la clase como entidad, que se arroga también prestigio mítico. Los antagonismos profundos de la realidad social ponen al descubierto la ficción abstracta de la idea del ciudadano sobre que descansa la idea nacionaldemocrática, que resulta impotente para vencerlos.

En la idea democrática de nación hay un principio inmanente de diferenciación, peligroso ingrediente que puede llevar a una balcanización *in perpetuum*. El dogma wilsoniano de la

autodeterminación de los pueblos es infringido de manera flagrante por el tratado de Versalles y la consecuencia de tal infracción es el problema agudo de una «Europa irredenta».

El dogma de la soberanía nacional mediatiza toda función de gobierno y acaba por aniquilar los resortes del mando, haciendo imposible la existencia del Estado como unidad de decisión.

El balance este año de 1939 es de crisis, de verdadera bancarrota. En España, la Constitución de 1931 recoge, radicalizados, los principios de la idea nacionaldemocrática. Ya no se habla de soberanía de la nación, sino de la soberanía del pueblo, dejando así bien acreditado el democratismo puro que le sirve de sustento. Como planta frondosa de rápido crecimiento surge también, al amparo de los principios constitucionales, el separatismo centrífugo de los grupos regionales. La Constitución favorece asimismo el afianzamiento de la conciencia de clase, cuyo trágico desenlace ha hecho de nuestra generación una generación dramáticamente ejemplar.

La idea política actual española recién incoada encuentra, pues, vigente una idea nacional llevada a sus últimas consecuencias democráticas y en pleno resquebrajamiento. Pero la crisis no alcanza a la idea de nación en sí, sino al mundo de las ideas democráticas a las que ha estado vinculada desde su nacimiento como categoría histórica. El proceso de nacionalización del mundo sigue su rumbo sin interrupción. La idea de nación se dispone a una nueva aventura: a separarse de los principios políticos democráticos que la dieron vida, discurriendo por otro plano. La nación, como principio de legitimidad del mando, se desglosa de la organización nacionaldemocrática. Para hacer frente a los problemas que han producido en muchas partes la crisis de la idea nacionaldemocrática, la idea de nación se despoja de sus ingredientes primitivos.

He aquí, en su más profundo sentido, la obra del fascismo italiano. Perdura en él lo nacional como principio de legitimidad del mando, pero libre del lastre democrático. Por un lado

exalta el colectivismo nacional; por otro se libera del individualismo liberal: «La nación no es sólo la suma de los habitantes del país o un instrumento de los partidos para conseguir sus fines particulares, sino un organismo que comprende una serie infinita de generaciones, del que cada individuo sólo es miembro pasajero, y la unificación suprema de todas las energías espirituales y corporales de la raza». (*Programa fascista*, 1921).

Las consecuencias que de tal definición se derivan son la omnipotencia de la colectividad y la absoluta carencia de derechos del individuo. Frente al atomismo individualista, el principio de la nación como comunidad jerarquizada, capaz de anegar los antagonismos de clase en la superior unidad nacional.

Por camino diferente, la actual idea política española libera también a la idea de nación de sus ligaduras anteriores.

III

LA NUEVA IDEA DE NACION

Consideraciones generales

La idea política española actual ha venido al mundo cuando la realidad española se encuentra en esta coyuntura de crisis. Es la crisis misma la que la produce. Por eso, como ya decíamos al principio, la mayoría de sus símbolos son polémicos, es decir, armas técnicas dirigidas a remediar la crisis. Estas afirmaciones nos explican por qué se limita muchas veces a la mera crítica de la teoría y de la realidad política, con las que tiene trabado combate, sin llegar más allá en su esfuerzo positivo. Los creadores de la doctrina, José Antonio, sobre todo, se hallan envueltos de arriba abajo en esa realidad; están metidos dentro de su entraña, para mejor combatirla, y

hasta utilizan a veces los caminos que dejan abiertos sus propios supuestos para dar al traste con ella. Así resulta que en extremos muy principales no pasan del estadio crítico. Yo tengo para mí que la causa principal de la oscuridad en que los fundadores han dejado sumido el concepto del sindicato vertical, arma valiosísima de combate para abordar los problemas que tenían ante sí, es el ingrediente fundamentalmente polémico que en él ponían a la sazón.

Pero el postulado metódico que hemos aceptado y que tan eficazmente puede iluminar algunos aspectos de la idea política española, no debe llevarnos a las posiciones radicales de una sociología del saber que negase en absoluto la relativa automía del pensamiento. No; el pensamiento del hombre, aunque condicionado por la realidad circundante, no es mero reflejo del ser social o pura ideología en el sentido de la sociología neomarxista, ni mera ilusión, como afirman Sorel y Pareto. Es precisamente en los estadios de crisis del mundo histórico social cuando las entrañas de ese mundo se abren de par en par al que por dentro las mira con ojos escrutadores, dejando entrever verdades que no son sólo válidas para el hombre que las mira y para la situación que determina su nacimiento, sino válidas, con validez tal vez universal, para un ámbito grande de espacio y de tiempo.

La crisis de la idea democrática nacional se produce en España cuando ese mundo de ideas parece sobresaturado, en perfecta descomposición. Patentes están las escolleras que no acierta a salvar, radicalizados los problemas que no sabe resolver. Y en medio de la crisis, a vista están también los caminos nuevos que ensayan el fascismo y el nacionalsocialismo. En tal coyuntura de crisis y de nuevas tentativas la vista se agudiza y procura esbozar una nueva idea de nación que no tiene solamente filo polémico, sino también filo creador, iniciador quizá de una etapa nueva en el proceso de la moderna idea nacional.

LA IDEA DEL DESTINO COMO ELEMENTO CENTRAL DE LA IDEA POLÍTICA ESPAÑOLA

Si quisiéramos reducir a un solo vocablo toda la sustancia espiritual que impregna la idea política española, creo que se podría sin vacilación escoger este término profundo y misterioso: destino. Despierta el vocablo mil resonancias; unido está a los más íntimos repliegues de nuestra manera de ver el mundo, clavado, por decirlo así, en la misma entraña del pensamiento occidental.

En el mundo antiguo el «Fatum», el hado o fatalidad, es suprema potencia misteriosa e implacable que preside el cosmos, pieza fundamental de la concepción antropológica antigua. El vocablo penetra luego en el seno del pensamiento cristiano por el pórtico magistral de San Agustín, para asociarse resueltamente a la concepción cristiana del hombre. Corre ésta a lo largo de los siglos sin que la idea del destino pierda su entronque con la concepción antropológica, ni siquiera en los momentos culminantes del proceso de secularización de las ideas y conceptos cristianos. En una de esas etapas de secularización de las categorías religiosas —el Renacimiento—, la idea del destino pasa del plano individual al plano recién descubierto de la historia y comienza a impregnar decididamente los conceptos políticos. En Maquiavelo la concepción antropológica basada en la idea del destino aparece incorporada a la teoría política del Estado moderno, infundida en el concepto del Estado desde su nacimiento. La doctrina de Maquiavelo gira en torno a estos tres términos: Virtud, Fortuna y Necesidad. Es bien sabido que Maquiavelo concibe el Estado como una obra de arte encomendada a la prudencia humana. Es un aparato que se ha de crear, conservar y aumentar como se fabrica técnicamente y se cuida una obra maestra. La cualidad esencial para esta creación y conservación del artefacto político es la virtud, que no es una relación del hombre con un plano trascendente.

sino energía creadora y conservadora de Estados. Sólo el que posee esa virtud está llamado a dirigir el proceso histórico. El príncipe de Maquiavelo es el hombre que posee en alto grado la virtud política. Pero esa virtud no es omnipotente; frente a ella se alzan dos fuerzas poderosas: la Fortuna y la Necesidad. La virtud se conjuga con la Fortuna; la energía dinámica, creadora de sustancia política, ha de tener de su parte a la Fortuna, es decir, al destino. Y, a su vez, ambos términos —virtud y destino— se conjugan con la Necesidad, el marco infranqueable que la realidad histórica traza a las acciones humanas.

La idea del destino acusa su honda presencia en todos los pensadores de Occidente y ha nutrido la sustancia misma del pensamiento político moderno.

Diríase que al poner este vocablo en el centro de su sistema ideal, la idea política española ha querido clavar sus raíces en el hondón de la historia del pensamiento humano. Y de los dos polos ideales que pudiéramos tomar como ejemplares —San Agustín y la idea antigua del hado o fortuna revivida en el pagano Maquiavelo—, nuestra idea política se acoge de lleno a la doctrina católica agustiniana de la predestinación.

La idea del destino es, pues, ante todo, una manera católica de ver el hombre.

La idea del destino en su dimensión antropológica

Dejando a un lado la exposición de la doctrina católica de la predestinación, que no nos incumbe hacer aquí, veamos desde el ángulo que hemos elegido qué consecuencias acarrea:

1.ª *La afirmación categórica del libre albedrío humano.*— Una y otra vez veremos a José Antonio proclamar a todos los vientos la «libertad profunda del hombre». Ninguna voz ha pregonado tan alto el respeto a la libertad del hombre, a su digni-

dad suprema de persona, a su unidad fundamental. Qué entrañable vocación humana alienta en estas hermosas palabras: «Nosotros no nos tenemos que ensañar nunca con los caídos ni con los caídos físicos, los hombres, que, por ser hombres, aunque fueran enemigos nuestros, nos merecen todo el respeto que implica la cualidad y la dignidad humana, ni con los caídos ideológicos» (*Discursos*, 68).

2.ª *Negación del optimismo antropológico como consecuencia de la recta interpretación católica del pecado original.*—Uno de los primeros juristas contemporáneos, Carl Schmitt, ha puesto de manifiesto hasta qué punto las teorías políticas están condicionadas por la concepción antropológica de donde arrancan. Buena parte de las teorías liberales parten del supuesto de la bondad nativa del hombre. Por el contrario, los pensadores políticos genuinos, como Maquiavelo, De Maistre, Donoso Cortés, toman el punto de partida opuesto. El optimismo antropológico conduce fatalmente a la destrucción del orden social.

En su ensayo sobre el nacionalismo lo condena José Antonio, calificando esa actitud con uno de los adjetivos más graves en boca suya: «Aquella fe romántica en la bondad nativa de los hombres fue hermana mayor de otra fe en la bondad nativa de los pueblos».

Pero tampoco incurre en un pesimismo antropológico de signo maniqueo. En último término, la posición antropológica, que está en la base de toda teoría política, tiene un polo de orientación teológico, y si hubiésemos de adoptar un criterio de distinción no hallaríamos otro mejor que el del acercamiento mayor o menor del punto de partida antropológico a dos herejías que hubo de condenar la Iglesia en sus primeros tiempos: el pelagianismo y el maniqueísmo. La tesis de la bondad nativa del hombre se orienta hacia el polo pelagiano de la «voluntad y la razón sana». Por el contrario, el pesimismo antropológico radical muchas veces procede de una inclinación maniquea. El que haya leído una vez a Donoso Cortés no olvidará

jamás el acento desolador y tremendamente dramático que pone en la pintura de la lucha del Bien y del Mal en la historia, con el triunfo probable del Mal. El filósofo se mueve en círculos de ideas que llevan en sí peligro inminente de maniqueísmo, aunque su acendrado catolicismo le salve de incurrir en herejía.

La posición antropológica joseantoniana salva el escollo pelagiano y el escollo maniqueo. Está en la línea central agustiniana, que podría resumirse en esta profunda frase, puerta de la esperanza para el hombre: «Noli tenebrare tenebras tuas» (*Enarrationnes in psalmos,* 138, 15). El hombre no es bueno por naturaleza, pero tampoco es irremediablemente malo, aunque la corrupción producida por el primer pecado le haga inclinarse al mal. El hombre es, en realidad, un ser problemático: puede obrar el bien o el mal, según le cuadre. Como decía José Antonio: «Los movimientos espirituales del individuo... responden siempre a una de estas dos palabras: el egoísmo y la abnegación». (*Arriba,* número 7, 2-5-35. «Lo femenino y la Falange».)

3.ª *La concepción del alma humana como un destino que se realiza en la historia.*—No es otra la concepción antropológica agustiniana. El hombre es el ser enfermo de la Creación, cuya vida camina entre el «no ser», la muerte, y el «ser pleno», la inmortalidad. Es un ser contradictorio, dramático, agónico, en perpetua lucha sin tregua. Se mueve entre la esperanza y el sacrificio, la desesperación y la impaciencia. Por su propia voluntad se ha hecho pecador, y por el pecado, miserable. No puede sanar por si mismo; necesita de la redención, redención total del alma y del cuerpo. La salud total no se alcanza en la tierra. La vivencia de la gracia despierta la voluntad, que se vuelve a la esperanza. En la tierra sólo cabe esperar y luchar. querer lo inasequible.

El hombre se ha desplazado a sí mismo del orden de los seres, ha perdido su destino natural; se torna hombre en sentido histórico y singular. Lo que le define es su historia, su

biografía; no es pura unidad esencial caracterizada, sino también vida individual típica. Hay un reino del hombre, la única figura trágica del Universo. Se ha tornado pecador y es responsable de toda la miseria del mundo. Es el sujeto de la historia, héroe de la epopeya. Su significación estriba en su «destino», nacido de su propia voluntad.

Y así, el alma humana, «portadora de valores eternos», es a modo de una idea que se realiza en la historia. La idea del destino se cruza en este punto con la idea de empresa. La humanidad tiene historia. Cada hombre cumple en la historia su destino, realiza su empresa por el camino que es tránsito hacia Dios, hacia la eternidad. El hombre no tiene sólo vida, sino biografía. Todo en la historia gira en torno al destino del hombre, y todo está presidido por la omnipotencia de Dios.

El destino hace al individuo persona, personalidad, o sea, hombre concreto. Sigue siendo hombre en el más allá; allí es plenamente hombre, se torna inmortal.

Es el hombre un problema cuya solución está en lo trascendente, y la vida terrena, lucha, agonía, inquietud, incesante caminar hacia arriba, incesante caer: «Semper tibi displiceat quod es, si vis pervenire ad id quod nondum es. Nam ubi tibi placuisti, ibi remansisti. Si autem dixeris sufficit; et peristi: Semper adde. Semper ambula. Semper profice: noli in via remanere, noli retro redire, noli deviare». (*Serm. Clic.*, 18.)

4.ª *El hombre como ser histórico.*—La idea joseantoniana del destino en su dimensión antropológica presupone la negación del concepto racional abstracto del hombre, su dinamización e historificación. Sin perder su inserción en lo eterno, el hombre está históricamente condicionado. Su destino es siempre singular, está determinado por las circunstancias de espacio y tiempo. Dios impone a cada hombre la tarea común de salvarse, pero dentro de un marco históricamente determinado.

Todo el pensamiento joseantoniano está impregnado de la

conciencia de esa singularidad y condicionalidad histórica del hombre, conciencia que se agudiza y torna clarividente al hacer el balance del presente histórico.

La idea del destino como principio generador de la unidad política

El punto de partida de la concepción joseantoniana del mundo es el hombre, el individuo, concebido como un destino o empresa que se realiza en la historia. Es, pues, el individuo, en grado eminente, sujeto de la historia. ¿Cómo se pasa del plano individual al plano colectivo? He aquí la dificultad fundamental, porque toda doctrina política que toma al individuo como punto de partida corre el peligro de caer en una construcción atomista de los fenómenos del mundo histórico-social o sólo se salva de ella recurriendo a artificios metafísicos.

Concebir al individuo como una realidad sustancial y primaria no equivale a interpretarlo a la manera liberal individualista, como un átomo o molécula pura cuya agregación a otros átomos produce la unidad política por emanación de una misteriosa entidad metafísica preexistente. La concepción joseantoniana no ve en el hombre un ser aislado, químicamente puro, sino un destino personal, es decir, un ser portador de valores eternos llamado por trascendente designio a realizar libremente en la historia su empresa singular en el camino hacia la Ciudad de Dios. El cumplimiento de ese destino individual presupone un destino común, sin el cual no es enteramente persona, por cuanto el ejercicio perfecto del libre albedrío implica lo que José Antonio llama «la unidad entera del hombre». Los diferentes destinos individuales se han de cumplir en el seno de entidades que aparecen dadas con el hombre mismo. Son las unidades naturales de convivencia: la familia, «célula social»; el Municipio, «unidad de vida»; el Sindicato, «unidad de la existencia profesional».

El destino individual aparece, pues, dialécticamente unido a entidades o agrupaciones humanas, a su contorno. Cuando falta esa trabazón con el contorno, el hombre no puede cumplir propiamente su destino personal. He ahí el drama del hombre contemporáneo. La relación entre el hombre y su contorno se convierte en criterio discriminatorio de las edades a lo largo de la historia universal: épocas de íntimo entronque, épocas de desarraigo. Triste estado el del hombre actual, desligado de lo que le circunda: «Este hombre, desintegrado, lo que está pidiendo a voces es que le vuelvan a poner los pies en la tierra, que se le vuelva a armonizar con su destino colectivo, con su destino común...» (*Discursos*, 85.)

Ahora bien, estas entidades o unidades naturales de convivencia —el contorno en cuyo ámbito se cumple el libre destino personal— no tienen destino. Son entidades puramente naturales, fenómenos primarios de agrupación determinados por la simple convivencia. La suma de estas unidades naturales de convivencia no produce una unidad superior, una síntesis que trascienda del individuo. Forman lo que se llama un «pueblo», congregación de grupos humanos fundada en la convivencia natural sobre un territorio. Para que la agregación produzca una unidad trascendente de lo natural es preciso que tenga un destino que cumplir, distinto del personal destino de los individuos que la componen.

Esta idea del destino, vinculada a grupos humanos, añade a su existencia puramente natural una nueva dimensión: la historia. Así como el individuo sólo es persona cuando cumple un destino en la historia, los grupos humanos sólo adquieren rango histórico, es decir, viven dentro de la historia, cuando cumplen un destino propio como tales grupos. Al lado de la categoría histórica del destino individual aparece otra nueva: el destino universal. El punto de partida de la construcción es el siguiente: el destino individual sólo alcanza perfección cuando se realiza dentro del marco de un destino universal.

La primera pregunta que viene a la mente es ésta: ¿Qué es lo universal?

Estimamos que la pregunta quedará perfectamente esclarecida una vez examinados los supuestos en que descansa la afirmación que acabamos de hacer: el cumplimiento del destino individul exige para su perfección que se incorpore a un destino trascendente a él.

Los supuestos en que esta incorporación descansa son los siguientes:

a) *Supuesto filosóficohistórico.*—La historia es un campo de realización de ideas o empresas que trasciende del individuo.

La íntima esencia católica de la idea política española actual excluye, por definición, las categorías que integran la filosofía hegeliana de la historia. No es la historia campo de realización del «espíritu absoluto», tesis que irremediablemente conduce a la radical secularización de la idea de Dios y a su identificación con fenómenos puramente temporales. En la concepción católica, Dios es trascendente al mundo y desde el plano supremo de su trascendencia traza al hombre, caído a consecuencia de la culpa original, el deber de salvarse. El hombre es libre de cumplir o no cumplir el destino trazado por Dios. Y ha de cumplirlo en la historia, gobernada por la Providencia. ¿Pero acaso impone Dios al hombre, además del cumplimiento de su propio destino personal, el cumplimiento de otro destino histórico trascendente a él? O, dicho en otros términos: ¿Por ventura existen ante Dios, a más de las almas individuales portadoras de valores eternos, entidades o agrupaciones humanas soportes de un destino hsitórico singular y responsables ante El de su cumplimiento o incumplimiento?

He aquí un arduo y complejísimo problema teológico que no me considero autorizado a resolver. Muchos argumentos de peso se podrían citar a favor de una solución afirmativa; tal vez otros, poderosos, en contra. Pero todo eso nos llevaría muy lejos. Quédese, pues, el problema en pie, tal como queda plan-

teado, a título de tema sugestivo que propongo a otros con mayor dominio de la teología que el escasísimo que yo podría alegar. En cualquier caso, el hombre, el primer hombre y cada hombre individual ha sido «puesto» en un «contexto» determinado, que no depende de él, sino de Dios. Lo cual autoriza a pensar en una dimensión «teologal» de la historia como problema.

Sigamos el hilo de nuestra demostración filosóficohistórica. Lo que sí piensa José Antonio es que no se puede cumplir con perfección el destino individual sin incorporarlo a un destino trascendente al individuo cuando el destino individual se ha de cumplir en el seno de un grupo humano que, siquiera sea una vez, ha cumplido en la historia un fin superior al de los individuos que le integran. Porque el deber que pesa sobre el individuo es entonces un deber histórico. Esta sería la idea española actual de nación: El que ha nacido en España no puede cumplir plenamente su destino individual si no conjuga ese destino con otro trascendente a él, porque España cumplió una vez en la historia un destino diferente del de los españoles considerados en su individualidad. Este es el sentido profundo de las palabras categóricas de José Antonio: «España es irrevocable».

Esos grupos humanos que han cumplido alguna vez un destino trascendente al de los individuos «son» grupos históricos. Y lo «son» porque «han sido», es decir, no porque preexistieron con una realidad metafísica antes de su aparición histórica, sino que comienzan a «ser» a partir de un momento histórico determinado; «son» entidades históricas en sentido genuino. Y por el hecho de «haber sido» «deben seguir siendo». Este es el imperativo que pesa sobre los individuos que en su seno nacen: que para ser hombre del todo, con la personalidad entera, deben incorporar su destino a otro destino trascendente a ellos. El deber histórico significa, pues, la limitación, o, mejor dicho, la delimitación del libre albedrío humano dentro de la historia. De ese imperativo histórico no se salva quien nace bajo su signo. La historia del pueblo en que se nace pone sobre el des-

tino de los individuos otro destino superior. Es un legado irrenunciable. «Puede» el hombre, en uso de su libre albedrío, renunciar a él; pero no «debe», si ha de cumplir su destino propio, y aún su facultad de poder está muy limitada y condicionada. La historia del propio pueblo, cuando el pueblo tiene propiamente historia, es, pues, una norma, un deber, cuyo incumplimiento deja incumplido el destino individual: «España es irrevocable... España es nuestra, como objeto patrimonial: nuestra generación no es dueña absoluta de España, la ha recibido del esfuerzo de generaciones y generaciones anteriores, y ha de entregarla, como depósito sagrado, a las que la sucedan. «La irrevocabilidad de España». *F. E.*, 19 de julio de 1934.)

El deber histórico es, pues, predestinación con el hondo y tremendo sentido del vocablo: más que el libre albedrío de los españoles debe pesar la voluntad histórica de Isabel la Católica.

La historia aparece, pues, desde un punto de vista puramente empírico, sin incurrir en afirmaciones de carácter metafísico, como un campo donde se realizan destinos o empresas que trascienden de los individuos. Los pueblos que los han cumplido «deben» seguir cumpliéndolos y «pueden» seguir cumpliéndolos. En una palabra: un español tiene el deber —por lo menos, el deber histórico— de salvarse como hombre y como español, y puede salvarse como español.

Miremos ahora el problema por otro lado: ¿Cómo se explica sociológicamente esa incorporación de los individuos a un destino o empresa que trasciende de ellos?

b) *Supuesto sociológico.*—Hemos visto que el deber histórico limitando el libre albedrío compele al individuo a incorporarse a un destino trascendente a él. Lo que aún no se ve claramente es si la incorporación es posible sin abandonar el plano sociológico empírico y dar un salto en el vacío, pasando del plano individual al colectivo por virtud de una cabriola metafísica.

La clave del problema está en la concepción del destino como idea o empresa. La empresa es una idea realizable en el tiempo, en la historia. Las voluntades humanas libres se incorporan a una idea determinada, concebida a la manera de un quehacer o tarea. La idea obra el milagro de la incorporación; por su virtud se produce una comunión u ordenación de voluntades dentro del marco de la idea.

La concepción del destino como idea o empresa a realizar es de raigambre genuinamente española. El nombre de la obra capital de uno de los más claros entendimientos políticos que ha tenido España, Saavedra Fajardo, lleva este título: *Idea de un Príncipe político cristiano representada en cien empresas*. El libro perfila la idea abstracta de un gobernante ejemplar que se realiza por el camino de la educación del alma. La idea del gobernante aparece representada en cien empresas cuya realización asegura la realización de la idea, es decir, del hombre ejemplar, el destino ejemplar de un hombre llamado a la tarea de mandar.

Dentro del marco de una idea o destino realizable se produce, decimos, un fenómeno de comunión de voluntades individuales y la idea pasa a ser patrimonio común de esas voluntades. Surge así un cuerpo o entidad nueva por obra de esa comunión o comunidad de voluntades en la idea o empresa.

¿Cómo es posible construir esta realidad colectiva —objetarán algunos—, si el supuesto esencial de que partimos afirma que el valor de la vida se realiza siempre en la existencia individual? La objeción aparentemente certera, implica, en realidad, el abandono del plano empírico. El dato empírico cierto es que existen vivencias comunes dentro de un grupo humano, fines y recuerdos comunes que dan por resultado un cuadro común de proyectos y un plano de acción común de los individuos que integran el grupo. El hecho real es que el individuo vive las vivencias comunes como si fueran suyas, aspira a los fines comunes como a los suyos propios. Ninguna sociología, por exigente que sea en sus postulados empiristas y positivistas,

puede negar ese fenómeno empírico de incorporación de una pluralidad de voluntades a una idea o empresa realizable.

Llegados a este punto ya podemos apuntar cuándo ese fenómeno de incorporación produce como resultado una «nación». Dos factores se requieren para ello: el primero, que es común a todo fenómeno de incorporación, es la comunión de voluntades en una idea; el segundo está determinado por la naturaleza de esa idea. Es preciso que la idea o empresa tenga carácter «universal»: «La nación es el pueblo considerado en función de universalidad» (José Antonio: *Ensayo sobre nacionalismo*). El *substratum* material es el pueblo, es decir, un grupo humano determinado por la natural convivencia. El elemento vivificador que en él infunde la vida histórica es la idea universal.

La idea del destino como principio generador de la unidad política

Antes de determinar qué sea propiamente una idea o empresa universal tratemos de defender los flancos de las posiciones alcanzadas hasta aquí y precisemos con los elementos conceptuales que ya poseemos qué es una nación desde el punto de vista sociológico: una nación es un proceso permanente de incorporación de voluntades individuales libres a una idea especialmente cualificada. La conjugación de ambos elementos, los actos humanos de volición y la idea o empresa produce un nuevo cuerpo, una unidad de acción llamada a realizar la idea. Supuestos de esa unidad son el libre albedrío humano y los actos de volición de los individuos; pero no por ello se incurre en una construcción puramente voluntarista o consensualista de la nación, como ocurre en la idea democrática nacional. En efecto, sólo cuando se parte de la concepción racionalista del individuo como ente abstracto y aislado del ambiente histórico se llega fatalmente a la teoría del pacto o contrato para construir la realidad social. Para eliminar el peligro cenrífugo de una

realidad social montada sobre tan frágiles fundamentos hace falta entonces fingir una categoría metafísica anterior y superior a los individuos de la que emana su existencia social. No era ciertamente un capricho que José Antonio ejercitase reiteradamente contra Rousseau su aguda crítica. Rousseau y la doctrina de la voluntad general con sus corolarios democráticos —soberanía del pueblo y principio del sufragio como elemento actualizador de la unidad política—, son tratados por él como enemigos a muerte: «Cuando en marzo de 1762 un hombre nefasto que se llamaba Juan Jacobo Rousseau publicó el *Contrato Social*, dejo de ser la verdad política una entidad permanente» (*Discursos*, 15). Bien veía que el dogma de la voluntad general aparejaba peligro de dispersión de las entidades históricas hacia la puramente natural y pegado a la tierra, el riesgo de balcanización *in perpetuum*, como la triste España nuestra que tenía ante sus ojos: «Mas España comienza a perder su propio estilo y personalidad cuando, por obra de las doctrinas roussonianas y de la Revolución francesa, surgen las divisiones en territorios y regiones... Cuando se niega la existencia de ciertas verdades permanentes, se admite la teoría absurda de que las sociedades políticas son consecuencia de un pacto expresado mediante un sufragio». (*La Nación*, de Madrid, 23 de julio de 1934. Referencia del discurso de José Antonio en Callosa de Segura.)

Pero la idea política española actual no parte de ese individuo abstracto y en el vacío, sino de un ser histórico que vive, realiza en la historia su destino y por ella camina, bajo el peso de un deber histórico, que le compele en dirección determinada y le otorga sentido. Las voluntades se sienten empujadas por ese deber. Ningún sufragio puede liberar a los individuos de tal imperativo, a cuyo cumplimiento se sienten impelidos por el peso tremendo de la historia.

Quede, sin embargo, claro, que esta idea de la nación no excluye, sino afirma, una última raíz voluntarista o, si se quiere, voluntaria. Es indudable que si «todos» los individuos que componen una nación dejasen a una de querer la empresa his-

tórica que a la sazón fuera el eje del proceso de incorporación, esa nación dejaría de existir. Pero es preciso que dejen de quererlo «todos». ¿A qué otra cosa se debe la decadencia de la nación española sino a esa abulia secular de los españoles, que dejaron de querer las empresas que tenían el deber de cumplir en la historia?

También es evidente que ese preceso de incorporación nacional es susceptible de mayor o menor intensidad, según sea la fuerza de incorporación que la empresa tenga, su poder de sugestión y mayor o menor la resolución con que las voluntades individuales asuman el deber histórico de dar cima a su destino singular en el marco de una idea universal.

No es, pues, la nación emanación de una categoría metafísica como la de la voluntad general, ni nace por la mera agregación de destinos individuales, como no es tampoco encarnación singular e incomparable del «espíritu absoluto» hegeliano. Es, decimos, un proceso constante de incorporación de los destinos individuales en el marco de una empresa universal. De mil maneras diversas ha dado José Antonio expresión siempre bella a esta tesis central. Entre ellas ha escogido ésta, tal vez la más hermosa de sus definiciones: «No veamos en la Patria el arroyo y el césped, la canción y la gaita: veamos un "destino", una "empresa". La Patria es aquello que en el mundo configuró una gran empresa colectiva». Sólo la idea es capaz de obrar la virtud de incorporación nacional: «Sin empresa no hay Patria; sin la presencia de la fe en un destino común todo se disuelve en comarcas nativas, en sabores y colores locales». (*La Gaita y la Lira*, pág. 40, de *Bajo el tiempo difícil.*)

¿Por qué camino psicológico se produce el fenómeno de incorporación a la idea? La incorporación es, sin duda, obra de la voluntad. Pero esta afirmación, si no se esclarece debidamente, encierra un peligro de falsificación de un supuesto metafísico fundamental de la idea política española. José Antonio afirma constantemente la primacía de lo intelectual, es decir, el primado del entendimiento sobre la voluntad, giro genuina-

mente tomista frente a la posición voluntarista de San Agustín. Pero no entenderá cabalmente la idea política española quien al oír hablar de entendimiento piense en la categoría racionalizada y fría de la inteligencia o intelecto. El fundador de la idea ha dado a entender claramente lo que por entendimiento entiende en su maravilloso concepto del «entendimiento de amor», categoría típicamente agustiniana.

Dice San Agustín que el camino del alma hacia Dios no es el del conocimiento teórico neutral. El alma es impulsada por el anhelo y guiada por el amor. Es como un «pender de Dios» y «ser atraída por El». Conocimiento y amor se funden y compenetran porque en Dios son uno la Verdad y el Amor. El brillar de la Verdad hace la bienaventuranza, y en el mandamiento del Amor está la suma folosofia. En esa unidad de conocer y amar brota el rayo de la gracia. Así también, a la manera agustiniana, la incorporación de las voluntades individuales se hace por el camino del entendimiento, potencia llamada a movilizar la voluntad y ponerla al servicio de la idea. No se ha de mover la voluntad desde abajo, sino desde arriba, desde lo alto: «No puede ser llamado patriotismo lo primero que en nuestro espíritu hallamos a mano: esa elemental impregnación en lo telúrico. Tiene que ser —para que gane la mejor calidad— lo que esté cabalmente al otro extremo: lo más difícil, lo más depurado de gangas terrenas, lo más agudo y limpio de contornos, lo más invariable. Es decir, tiene que clavar sus puntales no en lo «sensible», sino en lo «intelectual». Por eso ha de ser el entendimiento «entendimiento de amor», capaz de movilizar el alma entera individual por el camino de la fe lúcida y del entusiasmo. Ambos a una, la fe y el entusiasmo, son los principios dinámicos que definen al hombre heroico, capaz de poner su voluntad entera al servicio de la empresa universal común. Su conjunción produce lo que podríamos llamar, recordando aquel concepto central de Maquiavelo a que antes aludíamos, virtud política creadora y configuradora de la comunidad.

Ahora bien, para que el proceso de incorporación produzca una unidad de acción y quede aquel asegurado en su permanencia es indispensable un instrumento: el Estado.

No es esta sazón la más a propósito para entrar a fondo en el concepto español actual del Estado. Nos limitaremos a sentar unas cuantas premisas para que mejor se entienda el problema que solicita nuestra atención:

1.ª El proceso de incorporación nacional no puede perdurar sin una «organización» externa que asegure su continuidad.

2.ª El concepto del Estado se orienta hacia el de «organización».

3.ª La esencia de esa «organización» estriba fundamentalmente en la unidad de decisión.

4.ª El problema central no es el de las funciones o fines que el Estado cumple, sino el de su justificación.

5.ª Como consecuencia de la premisa anterior, el Estado es el instrumento necesario y adecuado que asegura y convierte en unidad de acción ese proceso de incorporación a una idea universal. Su carácter instrumental constituye la base de su legitimidad.

6.ª Afirmar que el Estado es un instrumento no significa que se le reduzca a simple «aparato»: «Un Estado es más que el conjunto de unas cuantas técnicas: es más que una buena gerencia, es el instrumento histórico de ejecución del destino de un pueblo». (Carta a un militar español.)

Ya sólo nos queda por analizar brevemente el supuesto natural en que descansa el proceso de incorporación.

Presupone el proceso una pluralidad de condiciones que podrían resumirse en el concepto del «pueblo» como sustrato de la nación. La idea política joseantoniana pone en este concepto un complejo de significaciones de carácter natural, en oposición al concepto histórico de la nación. Esos elementos naturales se han de pensar a manera de constantes o datos permanentes que operan sobre la realidad social. Es erróneo, desde

este punto de vista, pretender explicar la nación o el proceso de incorporación social como simple producto misterioso de esos factores naturales, como una «superestructura». Pero también se yerra cuando se pretende disociarlos arbitrariamente del mundo histórico-social. Son fuerzas elementales que operan sobre una realidad y están enlazadas con ella en una totalidad misteriosa. «España no es ''sólo'' esta tierra» —ha dicho José Antonio—; pero es también esta tierra y estos hombres de España en su existencia natural. Sin ese coeficiente natural —«un agregado de hombres sobre un trozo de tierra»— la nación sería una idea pura flotante sin realización posible. También es indudable que una cierta combinación de esas fuerzas diferentes puede favorecer o dificultar el proceso de incorporación.

Esta posición se diferencia, pues, de todos los intentos de explicación del mundo histórico-social por factores naturales, sea por el «mito de la sangre», sea por el «espíritu del territorio»: «España no es nuestra sangre, porque España tuvo el acierto de unir en una misma gloria a muchas sangres distintas». Desde el punto de vista metódico, todas las teorías racistas se ven obligadas a recurrir a un artificio dialéctico: toman por punto de partida la unidad del espíritu y de la cultura y de ella deducen una preexistente unidad de sangre. Pero esta contradicción teórica no obsta para que en el tiempo presente el mito de la sangre posea una gigantesca capacidad de movilización y de incorporación social.

LA IDEA DEL DESTINO COMO PRINCIPIO DE INDIVIDUALIZACIÓN DEL MUNDO HISTÓRICO

En el curso de nuestras reflexiones hemos tropezado muchas veces con el término «universal» como elemento conceptual básico para la determinación del concepto de nación. Hablábamos de ideas o empresas universales, pero quedaba por esclarecer

qué es lo «universal». Lo «universal» es, en la idea política española actual, el principio de individualización del mundo histórico.

Hacia dos puntos cardinales se ha de enderezar el pensamiento para definir cuál sea el sentido de lo «universal»: la idea de Humanidad y la idea de Cultura.

Cuando el más grande historiador del siglo XIX, Ranke, miraba con ojos escudriñadores la realidad histórica del siglo XIX y meditaba sobre el sentido de la historia, veía la realidad profunda del acontecer histórico en el juego recíproco de las diferentes naciones: «Florecen las naciones —decía—, afírmanse en el mundo, salen a luz bajo las más varias expresiones, pugnan y se limitan entre sí, sojúzganse unas a otras; en esos flujos y reflujos, en esa sucesión de unas por otras, en su vida y en su muerte, en su renacer a su mayor plenitud, a más alta significación y a mayor grandeza, estriba el misterio de la Historia Universal» (*Die grossen Mächte*, 52). Parece, en efecto, como si la Providencia hubiese trazado en su plan a ciertos pueblos el deber de dar expresión singular a la idea de humanidad, manteniendo esas expresiones singulares como posibilidades permanentes de realización de esa idea en la historia.

El entronque con la idea de Humanidad desvela el sentido que tiene la identificación de la idea del destino con la de misión. En nuestra interpretación nunca debemos perder de vista la sustancia católica que impregna la idea nacional española actual. Misión equivale, en español, a «cristianización» o, mejor dicho, a catolización; es, en una palabra, realización cristiana de la idea de humanidad. Ello no significa que no haya otras maneras posibles de realización de esa idea. Pero aquélla fue la empresa universal española, y sus empresas reales, sus empresas históricas, sus «cien empresas», las que ya fueron, no otra cosa fueron que etapas en el camino de realización de la empresa total: España es una nación, «porque España... sí que cumplió un destino en lo universal y se justificó en un destino con lo uni-

versal y halló la Providencia tan diligente para abastecerla de destino universal, que en aquel mismo año de 1492, en que logró España acabar la empresa universal de desislamizarse, encontró la empresa universal de descubrir y conquistar un mundo». Son empresas universales las que revierten sobre la humanidad entera, como lo fueron la desislamización propia y la fundación de América.

Es la existencia de una pluralidad de posibilidades de realización de la idea de humanidad condición inexcusable que individualiza el mundo histórico. En la pugna y el juego recíproco de esas posibilidades diversas, hoy, como en tiempo de Ranke, estriba el misterio de la Historia Universal. ¿Triunfará algún día una de esas posibilidades sobre las demás? La pregunta conduce al sendero del pronóstico, ciertamente atractivo, pero difícil de seguir ajustándose a las exigencias científicas. En cuatro momentos culminantes de la Historia Universal tres pueblos históricos han estado a punto de universalizar su empresa universal: El primero de todos España, a la que muy poco faltó, bajo el signo de Felipe II, para que realizase su sueño universal. Más tarde, Inglaterra, bajo el signo de Cromwell, enemigo a muerte de las empresas españolas, a quien también faltó poco para adueñarse del mundo con el pabellón protestante. Las otras dos veces, Francia, bajo Luis XIV y, sobre todo, bajo Napoleón. Pero parece como si un designio inescrutable de la Providencia hubiera acordado mantener en pie esa pluralidad de destinos universales sobre el ancho campo de la historia.

A través de las reflexiones precedentes se vislumbra ya el entronque entre la noción de lo «universal» y la idea de cultura. Dar expresión singular a la idea de humanidad vale tanto como traducir la empresa propia en un sistema de valores universales, es decir, en una cultura, entendiendo por tal una totalidad singular objetiva de manifestaciones espirituales creada en el curso del proceso de incorporación a una idea o empresa universal.

La idea del destino como principio jerarquizador del mundo histórico

Por ambos cauces la idea española de nación tiende espontáneamente a desembocar en el concepto universal del Imperio y se convierte en un principio jerarquizador del mundo histórico. La interpretación de lo «universal» como posibilidad de realización de la idea de Humanidad lleva derechamente a la noción del Imperio. Toda nación es, en pretensión ideal, un Imperio, entendiendo por Imperio la voluntad de cumplir una empresa de alcance universal. Por otra parte, la coexistencia de diversas empresas universales no excluye, sino que presupone, un elemento valorativo. Varias son, en efecto, las empresas universales; ningún presupuesto del tiempo presente autoriza a conjeturar sobre si esa coexistencia ha de ser perpetua o está llamada a ceder ante el predominio de una o varias sobre las demás; pero cuando para mirar las cosas se dispone de un canon objetivo, bien se puede medir el valor y el rango que a cada una corresponde en el universal concierto.

En conclusión, la idea política española actual concibe la nación como una entidad histórica determinada por los siguientes elementos conceptuales: una idea o empresa universal, la incorporación de voluntades libres a esa idea o empresa por el camino del «entendimiento de amor»; el Estado como instrumento necesario para la realización de la empresa y el pueblo como *substratum* natural.

ESPEJO DEL CAUDILLAJE
(1941)



El símbolo político del caudillaje. Situación histórica en que surge

«Las teorías y los planes —ha dicho una vez Hegel— sólo pretenden tener realidad cuando son realizables, pero su valor es el mismo, sean o no realidad; en cambio, para que una teoría del Estado pueda llamarse Estado o Constitución es preciso que sea real» (1).

La piedra de toque de un sistema de derecho político está en su «realidad»; es decir, en la coincidencia rigurosa entre el cuadro de conceptos que le integran y el objeto que en ellos ha de quedar aprehendido. Así, la bondad de nuestro sistema propio resultará brillantemente acreditada si los supuestos de que partimos y el método que nos proponemos emplear permiten captar rectamente, en una serie ordenada de conceptos capitales, la realidad política singular que tenemos delante, desvelándonos su estructura íntima; si, ajustándonos a un viejo precepto de Aristóteles en la *Política*, ese sistema de derecho político es, efectivamente, *theoria ton onton*, teoría de las cosas que «son», que tanto da decir en nuestro caso, teoría de las cosas que en la dramática coyuntura presente «acontecen» ante nuestros ojos y en cuyo acontecer nuestra propia existencia se halla empeñada.

De entre todas las cosas que son, que acontecen ante nosotros, escojo una muy preeminente: el caudillaje. Varias razones abonan su preeminencia. La primera, el ser puerta principal de acceso a la realidad española, clave del derecho político

---

(1) *Die Verfassung Deutschlands.*

español actual. Encarar el problema del caudillaje es elegir, de todos los temas que la problemática española nos brinda, el más propio para discernir lo que en el acontecer político español presente es acontecer común europeo y lo que ese acontecer propiamente nuestro tiene de singular. Es desvelar, en su perfil concreto, el sistema del derecho político español proyectado sobre otros sistemas aparentemente similares.

Otra razón hace al tema preeminente en muy calificada manera. Importa escoger, dentro de la problemática presente, aquellas cuestiones capitales que mejor autoricen el coloquio sabroso y fecundo con el gran pensamiento hispano. Si la crisis del Estado moderno otorga a ese caudal clásico actualidad y fuerza renacida, ningún campo más propicio para entablar el diálogo que aquel en que el esfuerzo creador de los grandes juristas españoles dio de sí fruto sazonado: el tema del poder político. Fue el nuestro, pueblo que gastó sus mejores armas dialécticas en combatir al Estado moderno. Hoy, a punto de transponer una de sus fases, la voz de los grandes españoles, Suárez, Molina, Soto, Rivadeneyra, acaso pueda enriquecer con un trasfondo objetivo el coro de las voces actuales que se esfuerzan en dar fundamento inmanente y rigor conceptual a la forma singular del mando político español del tiempo presente.

El acontecer entrecortado e impetuoso de la vida española en los años más decisivos para nuestra generación ha dejado su huella en todas las configuraciones objetivas del actual cosmos hispano. Quizá, más que en ninguna otra, en la lengua.

No surgen los vocablos cual cáscaras vacías, que luego se rellenan de significación y sentido, pues, como dice Maquiavelo en lenguaje político, *e sonno le forze, che facilmente s'asquistano i nomi, non i nomi le forze* (2). Espontáneamente, un complejo de significaciones se amolda en un vocablo, se hace verbo. Entre las formas verbales y su contenido hay siempre correspondencia, y esa correspondencia otorga a los instrumentos de

(2) *Discorsi*, lib. I, cap. 34.

expresión el rango de símbolos. Los vocablos son, en sí mismos, símbolos, entidades transidas de sentido (3).

En primera fila de la contienda espiritual hoy trabada figura el vocablo caudillaje. Al pretender sacarlo del vocabulario político para reducirlo a concepto sistemático no debemos olvidar que el tal vocabulario no es muchedumbre de palabras inertes, sino arsenal vivo, repleto de armas, cuyo temple y reciedumbre nosotros mismos lo hemos puesto a prueba, y que cuando esas armas se forjaron no fue por empeño de conocer, sino con afán de polemizar, vencer y simbolizar una nueva substancia política.

Este supuesto previo hace que la primera parte de nuestra tarea consista en poner al desnudo los elementos que integran la situación en que el símbolo está inserto.

¿En qué situación histórica concreta pudo surgir el vocablo «caudillaje» con la fuerza obradora de un símbolo?

Surge el término históricamente en la tremenda coyuntura cuya vivencia da a la joven generación española sentido, vocación y unidad: la guerra civil. Y surge en airada pugna, con armas sostenida, frente a una manera de concebir y de ejercer el mando político condicionada por una forma política concreta: el Estado demoliberal socializante español de signo pluralista. Era esta situación histórica concreta del mando político resultado de un largo proceso de relativización y despersonalización del poder político, eslabón último de una cadena tejida con ritmo acelerado a lo largo del siglo XIX. En España, como en Europa, el progreso radical de racionalización va arrebatando poco a poco toda su fuerza a los contenidos que antaño fueran cimiento firme de la unidad política. Paso a paso, los contenidos religiosos, los valores tradicionales, el principio monárquico fundado en la gracia trascendente, van disolviéndose bajo la presión de los principios racionales que pretenden

(3) V. Leo Weisgerber, art. «Sprache», del *Handwörterbuch der Soziologie*, pág. 592.

fundar el poder político sobre bases puramente inmanentes. Paralelamente a ese proceso de racionalización, se produce también en España el proceso de legalización creciente del Estado de Derecho, hasta llegar a la despersonalización radical del poder político. Donde gobiernan leyes importa que no manden personas. El español del siglo XIX, como el europeo desde el Renacimiento, encuentra que es mucho mejor someterse al poder de una norma impersonal que obedecer al mando de una persona. Se cree más libre cuando está subordinado a la ley, cuya intangible objetividad la eleva sobre todo arbitrio (4).

Patente queda el proceso de legalización del Estado y despersonalización del Poder en la larga serie de las Constituciones españolas del siglo XIX.

Salta a los ojos en un punto central, común a todas ellas, en el que no suele ponerse de ordinario la atención que merece: me refiero al juramento del titular del poder supremo y de los órganos inferiores. Es la fórmula del juramento político espejo en que vienen a reflejarse fielmente los contenidos esenciales de una forma política. En ella aparecen condensadas, en síntesis, la tendencia y la vocación de una realidad política concreta y puede leerse el concepto del poder político que le es propio, el modo y sentido de la relación de señorío.

Ya el primer texto con que se abre la historia constitucional española del siglo XIX, la Constitución de Bayona, permite entrever la profundidad a que ha llegado el proceso de legalización y despersonalización, que luego aceleradamente se acentúa en el curso del régimen constitucional. Sobre la voluntad del poder supremo, el Rey, está la norma objetiva, la Constitución. He ahí lo esencial de la fórmula fijada en el artículo 6.° El poder político aparece subordinado a la norma, despersonalizado, pero todavía conservan su vigencia algunos con-

---

(4) Sobre el proceso de despersonalización del poder, v. la preciosa monografía de H. Heller: *Die Souveränität. Ein Beitrag zur Theorie des Staats-und Vöolkerrechts*, 1927.

tenidos antiguos: la religión, el entronque del poder con el plano trascendente, la «gloria de la Nación». Lo personal no ha sido eliminado del todo, como lo confirma el artículo 7.°, relativo al juramento de los pueblos de las Españas y de las Indias, que juran «fidelidad y obediencia al Rey». Aún perdura, medio sofocado ya por la formalización progresiva, un vínculo sustancial de persona a persona, de hombres concretos con el titular concreto del mando supremo. En las Constituciones siguientes, las de signo revolucionario subrayan la despersonalización y legalización del poder y eliminan la fórmula concreta de obediencia personal (5); en las de signo no revolucionario vuelve a aparecer tímidamente el factor personal (6). La fecha decisiva de este proceso consecuente es en toda Europa el año 1848. Las ideas políticas dominantes pierden entonces su fuerza. Ya las capas burguesas, aterradas por la irrupción violenta del proletariado en la escena histórica, han dejado de creer en sí mismas y en su misión. Despojado el poder monárquico de su legitimación trascendente, sólo la seguridad burguesa, la legalidad formal positivista, es capaz de oponerse al avance proletario. El poder político ha dejado de ser legítimo para ampararse en la legalidad. El mando de autoridades personales cede ante una forma racional del mando, en la que no cabe más que la obediencia impersonal dentro del marco de una competencia material determinada. Ahora, el que manda está siempre sometido a un orden impersonal racionalmente estatuido, y el que obedece no obedece a hombres, sino al Derecho. El poder político, la voluntad del Estado, se ha vuelto pura objetividad ideal. La soberanía no es atributo de una voluntad, sino de una norma. Es el momento en que la voz bronca de Donoso se tiñe de proféticos tonos apocalípticos, y frente a la

(5) Artículo 173 de la Constitución de 1812; artículos 58 y 79 de la de 1864.

(6) Artículo 29 del Estatuto Real; artículo 59 de la Constitución de 1845, y artículo 45 de la de 1876.

desmoralización de la discutidora burguesía clama por la decisión y la dictadura. Poco después, el proceso de despersonalización se radicaliza en el marxismo y en el anarco-sindicalismo. En 1890, fecha de la cuarta edición del *Curso de Derecho político* de Santamaría de Paredes, parece haber cuajado en realidad el ensueño utópico del Derecho político liberal: «Del Derecho, dice Santamaría en la página 166, recibe la soberanía todo su valor. Por eso dice, con acierto, Ahrens, que la soberanía del Estado debe considerarse como la soberanía del Derecho». En el orden de la realidad política española la punta extrema de la curva de radical despersonalización del poder se alcanza en la Constitución de 1931. Siguiendo con el ejemplo del juramento, pronto se ve que la fórmula nueva acusa una actitud radical. El juramento se ha secularizado de raíz en pura promesa, y el titular del poder, simple competencia entre otras competencias, promete fidelidad a la República, es decir, a la forma de gobierno, y a la Consttiución, un complejo de normas. Un comentarista de la Constitución habla de la «importancia protocolaria y ceremonial del acto». De poco sirve que en la fórmula concreta de la promesa aparezcan los nombres de dos soberanas entidades sustanciales: la Justicia y España. La Justicia no es, en el círculo de ideas de la Constitución, valor sustancial supremo, sino forma vacía, pura legalidad; España no es suprema unidad de destino, sino pura agregación de átomos individuales, adición de clases, o, como reza el artículo 1.° de la Constitución: «República de trabajadores de toda clase», que tanto da decir lucha de clases.

Llegamos así a los umbrales de la guerra civil. Se ha consumado el proceso de despersonalización del mando inmanente a la democracia. Los antagonismos que es preciso reducir a organización son infinitos y complicados; pocos, en cambio, los puntos de unión. La fuerza integradora del suelo, de la sangre, resulta insuficiente para coordinar a los millones de españoles en quienes se ha suscitado una fuerte conciencia revolucionaria. La unidad va haciéndose cada vez menos vivencia personal pro-

pia, más abstracta. Aumenta el número de reglas racionalmente establecidas, va tornándose el mando más impersonal. La disparidad económica y espiritual alcanza límites fabulosos. La dependencia de los representantes políticos del favor popular hace imposible un mando estable y continuo con capacidad de acción. Llega un punto en que no hay un solo valor, un solo vínculo que una a gobernantes y gobernados. La democracia ha degenerado en pura nomocracia despersonalizada. En su ámbito no caben individualidades concretas: «En la democracia, ha dicho Kelsen (7), no hay lugar para una naturaleza de Jefe». El proceso de despersonalización del mando desemboca en guerra civil.

He ahí, sucintamente descrita, la situación española concreta en que el vocablo «caudillaje» surge y prende en los españoles con la fuerza obradora de un símbolo.

Elementos conceptuales del caudillaje

Llevemos ahora adelante nuestra inquisición. Esclarecida ya la situación concreta sobre la cual incide el vocablo, tratemos de deslindar lo que en él hay de puro acento simbólico de los elementos estructurales que hemos de retener al transponer el término al lenguaje científico. El acento simbólico es cifra y reflejo del contenido político polémico de aquella situación española. El vocablo, tomado del lenguaje corriente, a medida que se impregna simbólicamente, va cobrando sentido polémico, en detrimento de sus significaciones usuales. Desde el punto de vista puramente lingüístico, «acaudillar» significa, simplemente, encabezar, y presupone dos términos: el que encabeza, conduce o guía, y el conducido, encabezado o guiado. Ambos términos están, a su vez, condicionados por un tercero: la meta

(7) Cit. por Heller.

hacia la cual se dirigen caudillo y acaudillados. En la asociación de estos tres términos estriba, pues, la dialéctica específica del vocablo en su acepción originaria. El uso del lenguaje, en el cual no podemos detenernos aquí, ha subrayado siempre, dentro del cuadro de las significaciones ordinarias, una acepción singular: acaudillar vale, por lo común, tanto como guiar a la gente de guerra. Al erigirse en término simbólico, esta acepción borra resueltamente las demás significaciones. Y es en este punto cuando el «sentido» que impregna el vocablo sufre una transformación decisiva, condicionada por la situación española concreta. Acaudillar es guiar a la gente de guerra, y, como quiera que los acaudillados no constituyen un grupo, ni un ejército profesionalmente organizado, sino que son «España en armas», el vocablo «caudillaje» se vincula, desde el principio, a una totalidad, España, y traduce un vínculo sustancial entre el caudillo y los españoles en armas, es decir, en movimiento armado hacia una meta.

Ambos términos esenciales —la meta y la naturaleza de la relación entre caudillo y acaudillados— hacen del caudillaje un modo específicamente legítimo de mandar. La primera nota que le define es la legitimidad. *Acaudillar es, ante todo, mandar legítimamente.*

Tiene el término legitimidad, para nosotros, doble dimensión: inmanente y trascendente. En sentido trascendente y objetivo, es mando legítimo el que en su ejercicio se ajusta al Derecho, entendido como supremo principio de justicia, absoluto e inmutable, como realidad histórica y sobrehistórica; cuando se apoya en una totalidad de ser y de sentido y es voluntad transida de eticidad, puesta la mira en lo eterno. Lo contrario, el nudo mandamiento de la fuerza, mando tiránico: «En el momento en que el Príncipe —dice Márquez— intenta fuerzas y tiranías, no obra como señor, y las leyes civiles le cuentan por hombre privado» (8). Podrían traerse a cuento millares de

(8) Juan Márquez: *El Governador Christiano*, 1634.

citas, desde San Agustín o Santo Tomás hasta Suárez o Cathrein. En sentido inmanente, es mando legítimo el que no se sustenta, de hecho, sobre la nuda fuerza o coacción, sino en la creencia efectiva de los que obedecen en su legitimidad. En rigor, ninguna forma del mando puede prescindir absolutamente de esa legitimidad inmanente. Pero lo que define y califica el caudillaje es el hecho de exigir y postular en grado extraordinario la creencia real en su legitimidad. Es, por ello, contrapunto y reverso de la dictadura, la forma típica del mando en el sistema democrático que mira con mayor desprecio el postulado de la legitimidad. *Acaudillar no es dictar; caudillaje no es sinónimo, sino contrapunto de dictadura.*

Si para aprehender la realidad concreta del caudillaje español echásemos mano de los métodos más al uso en el Derecho político contemporáneo, iríamos a parar, fatalmente, al concepto de dictadura. El esquema de la construcción sería el siguiente :

El 18 de julio de 1936, fuerzas reales, de vario origen, se alzan en armas contra el orden jurídico republicano, representado por la Constitución de 9 de enero de 1931. Al quebrarse el sistema democrático liberal se produce, «de hecho», una concentración de los poderes del Estado. Roto el principio liberal de la división de poderes, todo el poder, antes disperso, viene a parar a una sola mano. El poder militar, que ha proclamado el estado de guerra, es decir, el estado de excepción, asume la plenitud del mando para hacer frente a una situación anormal. Esta es la primera etapa. Con el tiempo, esa realidad facticia se convierte en normativa. Cuando los españoles empiezan a pensar que esos hechos son de orden normativo y deben ser como son, lo que comenzó siendo poder *de facto* se convierte en jurídico. Ha bastado este cambio de actitud psicológica de lo españoles para saltar, como por ensalmo, del Estado republicano a un Estado «nuevo». El poder militar, que comenzó asumiendo la plenitud del mando, se impregna de juridicidad al ocupar la Jefatura del Estado. La suma de los diferentes po-

deres de hecho, que, poco a poco, vanse tiñendo jurídicamente, da como resultado el caudillaje. Se obtiene así un concepto puramente cuantitativo del caudillaje. Es un modo de mandar distinto de los demás, distinto, por ejemplo, del mando democrático en la Constitución de 1931; pero la diferencia es de cantidad, no cualitativa ni esencial. La pieza técnica que asegura el tránsito es la dictadura, cuyo sentido y meta, es, en frase de quien fue su más calificado teórico, Carl Schmitt, «asegurar y defender la Constitución como un todo». La dialéctica interna del concepto de la dictadura estriba en ser «excepción», pero no «negación» de una norma: se niega, precisamente, aquella norma cuya vigencia en la realidad histórico-política se propone la dictadura asegurar. Se ignora el derecho precisamente para realizarlo. Esa es su justificación desde el punto de vista del contenido. Desde el punto de vista formal, la dictadura se justifica mediante la distinción entre la vigencia de la norma que se pretende realizar y el método de realización. A un lado, las normas del derecho; a otro, las normas de realización del derecho. La dictadura es un método de realización de normas jurídicas para asegurar su vigencia que se propone obtener un resultado concreto y hacerse a sí misma inútil. De lo contrario se convertiría en despotismo (9).

Un sector no pequeño de los juristas españoles actuales se mueve, muchas veces sin darse cuenta, dentro de este círculo de ideas. Algunos miran el caudillaje como una pieza técnica excepcional, destinada a allanar el tránsito a otras formas del mando que se suponen más estables y duraderas. La asociación del caudillaje al estado de excepción, como instancia transitoria llamada a remediar el caos con sus decisiones inapelables, desemboca irremediablemente en el concepto de dictadura. Su sentido sería restablecer el orden, reducir al enemigo interior y, una vez restaurada la situación normal, abrir paso a una nueva forma estable del mando. Evidentemente, la construcción tro-

(9) C. Schmitt: *Die Diktatur*, 1928, pág. VIII.

pieza en seguida con dificultades de bulto. Nadie, ni el positivista más encarnizado, osaría afirmar que el caudillaje es pieza transitoria cuya función estribe en restablecer el orden jurídico de la Costitución de 1931. Sin embargo, esa es la consecuencia inevitable del positivismo. Por otra parte, como a nadie se le oculta que el recurso a la guerra civil, como *ratio* extrema, no fue precisamente echar mano de un mecanismo constitucional para restablecer un orden subvertido en sus principios, la lógica de la construcción obliga a abandonar el concepto del caudillaje como dictadura comisoria y a interpretarlo como dictadura soberana, es decir, no sujeta a límite de tiempo, al enderezamiento de una situación excepcional o a la consecución de objetivos concretos. El caudillaje sería entonces dictadura revolucionaria apoyada en el poder constituyente del pueblo, cuya voluntad se manifestó en el recurso a las armas, es decir, cesarismo. La legitimidad del caudillaje sería legitimidad democrática.

Detrás de esta construcción se adivina la beatería positivista de la continuidad del orden jurídico, el lastre racionalista democrático en la concepción del poder político, y la incapacidad para explicar jurídicamente la realidad política española concreta de que el caudillaje forma parte.

Caudillaje es, pues, mando legítimo en sus dos dimensiones. Mas con esta nota de legitimidad, si bien hemos logrado deslindar dos modos generales del mando, no tenemos en la mano un criterio que permita diferenciar el caudillaje como forma singular de las otras formas posibles y reales del mando legítimo. El criterio específico del caudillaje es el principio de legitimidad inmanente que está a su base. Ese principio esencial es el carisma. *Acaudillar es mandar carismáticamente.*

Utilizamos aquí la terminología forjada por Max Weber en su obra *Economía y Sociedad* (10). Distingue Max Weber tres tipos o formas del mando por razón del principio de legitimi-

(10) Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, 2.ª edición, 1925.

dad que las informa: racional, tradicional y carismático. El mando es racionalmente legítimo cuando los que obedecen creen en la *legalidad* de los órdenes establecidos y del llamado a ejercer el mando. El Derecho constituye un cosmos de normas abstractas, de reglas intencionadamente establecidas, y el titular del poder, cuando manda, obedece él mismo al orden impersonal hacia el cual orienta sus mandatos. El que obedece sólo obedece al Derecho. Entre el que manda y el que obedece no hay vínculo sustancial, porque no se obedece a la persona, sino al orden impersonal, y la obligación de obedecer está ceñida a una competencia racionalmente delimitada. El poder político es siempre «competencia», es decir, ámbito limitado de prestaciones obligatorias, con facultad de ejercitar los poderes precisos para una función concreta. El poder aparece distribuido en una escala jerárquica de «autoridades». El ejercicio es pura «administración». Una serie de reglas técnicas y de normas asegura una administración precisa, continua, disciplinada, susceptible de ser racionalmente prevista y calculada.

La legitimidad tradicional es la creencia habitual en la santidad de tradiciones inveteradas y en el carácter legítimo de los que en su virtud ejercen el mando. Aquí no se obedece ya a un orden impersonal, sino a la persona legítima por virtud de la tradición y que se sujeta a ella por hábito y por piedad. El mando carismático descansa en la devoción extraordinaria a la ejemplaridad o temple heroico de una persona y de los órdenes por ella establecidos. La razón inmanente de la obediencia es entonces la creencia personal en el heroísmo o la ejemplaridad de la persona carismáticamente cualificada.

Observemos que la tipología de Max Weber opera con tipos «puros», es decir, obtenidos por destilación de la realidad histórica, que rara vez se dan de hecho en toda su pureza. Sin embargo, la distinción nos sirve relativamente para calificar desde lejos, para aprehender a distancia la realidad española del caudillaje como forma singular del mando. Lo que define el caudillaje es el predominio del principio de legitimidad ca-

rismática sobre los otros dos. El elemento racional y tradicional, sobre todo al nacer el caudillaje, están reducidos al mínimo.

El carisma, en sentido inmanente, es una cualidad considerada como excepcional, en virtud de la cual se cree que el que la posee es capaz de desplegar potencias extraordinarias y es portador de valores ejemplares. El término carisma está esencialmente vinculado a una situación extraordinaria, fuera del común, de lo cotidiano. El carisma genuino es fe en el héroe, convicción emocional del valor de una manifestación de orden religioso, estético, político; fe revolucionaria que mueve desde dentro; energía, potencia creadora de historia, fuerza fundacional de nuevas arquitecturas políticas. El poder carismático anuncia, revela, crea, impone una nueva tabla de valores, nuevos mandamientos, obliga a cambiar radicalmente las posiciones espirituales y la conducta (11).

No es otro el tipo de mando que soñaba José Antonio cuando hablaba de la «altísima función de gobernar», «la función casi divina de gobernar», y atribuía al mando político una dimensión carismática: «El ser caudillo tiene algo de profeta, necesita una dosis de fe, de salud, de entusiasmo y de cólera...».

El aspecto carismático del caudillaje es visible desde el principio. Es la unión de las voluntades en la empresa de la guerra la que da al mando español vocación y temple heroico. La idea de que el esfuerzo guerrero sirve a fines sobrehistóricos es convicción común que da al mando su dimensión carismática, erigiéndole en trasunto y reverberación de una voluntad trascendente. El principio de legitimidad carismática queda solemnemente registrado en dos documentos de gran alcance constitucional: en el Mensaje del Secretario General del Movimiento al Caudillo, leído en el II Consejo Nacional celebrado en Burgos, y en la respuesta del Caudillo a dicho Mensaje. Tienen ambos sentido unívoco.

(11) M. Weber: Op. cit., tomo I, págs. 140 y sigs.

En el Mensaje del Secretario General, documento altamente interesante desde el punto de vista teórico, están apretadamente recogidos, en frases de corte bíblico, todos los elementos conceptuales que definen el caudillaje. Léense en él las palabras de Jehová a su profeta Jeremías: «Mira que te he puesto en este día sobre gentes y sobre reinos, para arrancar y para destruir, y para arruinar y para derribar, y para edificar, y para plantar». Tiene la invocación propósito constituyente. Proclámase el hecho de que la religiosidad personal de un hombre, al asumir la responsabilidad de su propio pueblo, se trasciende a sí misma a un plano sobreindividual. Lo religioso impregna así decisivamente los actos genuinos del caudillaje. En ese elemento, no en otro de orden natural o biológico, está la raíz última de la identidad entre el caudillo y los acaudillados. La misión religiosa del mando político presupone, como término correlativo, la conciencia de pertenecer a un pueblo elegido. Esa conciencia está presente en la interpretación de la guerra como Cruzada y de España como pueblo llamado a salvar al hombre moderno del abismo en que se halla caído. La voz de Dios es prístina melodía que señala el camino en las horas difíciles y atadura que sujeta a una última decisión religiosa la decisión en las cosas *quae tempore mensurantur*. Transparecen en la guerra designios de Dios. Por ella recobra España su destino: «No ha sido en vano el dolor de España, pues por él sanarán sus males y recobrará el singular destino histórico que Dios ha señalado a nuestro pueblo». Por su virtud vuelven a ganar los españoles el sentido de la coexistencia, la seguridad de un destino común: «a todos, para siempre, nos ciñe una misma disciplina y una fe común». En ella se forja el nuevo mando, carismáticamente fundado, capaz de organizar y activar el obrar desgarrado y disperso de los españoles, pues, como reza el Mensaje, «el milagro de la guerra ha obrado el milagro de un mando soberano carismático, fervorosamente acatado y amado por todos los españoles, en el que señaladamente concurren todos los títulos de legitimidad». El documento subraya

a continuación los tres principios de legitimidad en que el caudillaje descansa. Dice así literalmente: «La legitimidad que otorga la razón a quien ha instaurado un nuevo orden constitucional y nuevas instituciones políticas. La legitimidad que otorga la tradición a quien, con la espada en la mano, pone a salvo, bajo su custodia, las esencias de su pueblo. Y, sobre las demás cosas, la legitimidad que otorga la propia ejemplaridad y la especial asistencia con que Dios favorece a quien en combate victorioso por la Verdad y por la salvación de su pueblo le son desvelados los arcanos del futuro histórico y asume el deber indeclinable de forjarlo por su mano». El texto, verdaderamente precioso, vale, sin duda, por cualquier definición.

Certeramente se alude aquí a la conjugación del elemento racional, del tradicional y del carismático y al predominio de este último sobre los otros dos. Los dos primeros están como fundidos en el tercero. No borra éste al elemento racional, sino que lo absorbe en una combinación nueva. El elemento racional es indefectible. Toda nuestra vida cotidiana está, querámoslo o no, encerrada en sus términos. Mandar es, en la vida diaria, administrar, y administración es hoy, por fuerza, administración de masas. Imposible hacer frente a esa tarea sin un orden racionalmente establecido, sin una administración de cualidades altamente racionales, sin una gran burocracia especializada y disciplinada, el instrumento más perfecto, desde el punto de vista formal, para mandar racionalmente. Con razón dice Max Weber que hay que optar entre la burocracia y el diletantismo. La cultura creciente acentúa la división del trabajo y la interdependencia de los grupos sociales. Ambos factores condicionan una mayor seguridad jurídica, y ésta sólo es posible elevando el índice de calculabilidad y planeabilidad de las relaciones sociales. El único camino para elevar ese índice es reducir las relaciones sociales a un orden unitario normándolas desde un punto central. Ninguna forma política actual o futura puede renunciar a la seguridad jurídica y, por tanto, a ese elemento racional del mando con el cual nació, creció y se consolidó el

Estado moderno. Su crisis no entraña la eliminación, sino la asunción de ese elemento en el caudillaje. Acaudillar no es mandar racionalmente con la precisión de un aparato mecánico; pero el caudillaje no excluye esa forma altamente racional e inexcusable de ejercer cotidianamente el mando: la absorbe como ingrediente indispensable en un nuevo específico modo de mandar. Lo mismo sucede con la forma técnicamente más perfecta del mando en el Estado moderno: la militar. La forma militar del mando es el modo más preciso y practicable de asegurar la organización del poder, porque con ella se alcanza el más alto grado de rigor en los mandatos y de seguridad en la obediencia. Al mando político no le es dado conseguir esa regularidad casi mecánica; exige, por su misma esencia, un margen de espontaneidad. La precisión casi absoluta sólo es posible cuando se trata de organizar técnicamente funciones parciales con un alto grado de uniformidad. Al subsumirse en el caudillaje deja de ser forma puramente técnica para hallar su razón de ser y su legitimidad en el mando político propiamente dicho, al par que infunde en él temple y brío que le habilitan para empresas heroicas. El poder político señala las metas y recurre a las armas como última *ratio* en situaciones extremas. El mando militar es, pues, uno de los elementos racionales del caudillaje, y es, desde luego, el más importante, en cuanto está llamado a asegurar el cumplimiento de la función política en el interior y en el exterior (12).

El predominio del elemento carismático en el caudillaje tampoco excluye el principio de legitimidad tradicional, y es precisamente en la conjugación de ambos elementos donde mejor se descubre la dialéctica íntima del concepto. Es, por su misma esencia, el carisma, considerado desde el punto de vista inma-

(12) El problema del poder militar, uno de los más decisivos de este tiempo y del venidero, exigiría por sí solo tratamiento hondo y aparte, pero el carácter esquemático de nuestro estudio sólo nos permite señalar el sentido que, a nuestro juicio, tiene al ser asumido en el caudillaje.

nente, una entidad altamente móvil e inestable (13). Lleva en sí la tendencia a estabilizarse, a objetivarse, es decir, a institucionalizarse, a convertirse en institución permanente. De ahí que casi desde el instante en que nace, el mando carismático tiende a amalgamarse con la tradición. Cambia así su estructura inicial. Lo que en un principio era cualidad personal, gracia propiamente dicha, se torna cualidad objetiva, ora transmisible, ora personalmente adquirible por medio de la educación, ora vinculada, no ya a la persona como tal, sino al titular de un cargo, de un oficio, de una entidad institucional. El giro hacia la tradición está marcado por un acto de singular relieve jurídico constitucional: la consagración del Caudillo en la Iglesia de Santa Bárbara pocos días después de la liberación de Madrid. Es el punto en que el carisma se objetiva, se «tradicionaliza», pasa de un titular humano concreto a una institución. El hálito trascendente, éste es el significado profundo del acto, se transfiere de la persona al oficio. Surge así el caudillaje como institución. Por virtud de ese proceso de objetivación, el carisma se adhiere a una entidad duradera, queda unido a la posesión de un oficio, al ejercicio concreto de un cargo. Hase tornado el mando cotidiano. De las dos vertientes que puede el carisma tomar al hacerse ejercicio cotidiano, la razón y la tradición, la primera lleva al cesarismo plebiscitario; la segunda, al caudillaje propiamente dicho. El primero exige el recurso constante al plebiscito como principio de legitimación del mando. El segundo entraña el engarce del mando carismático en la tradición: se convierte éste en instancia suprema que actualiza de modo históricamente concreto la tradición viva de su pueblo, en intérprete genuino de esa tradición.

En la gravitación de los tres elementos hacia el lado carismático, en el predominio de este elemento sobre los otros, estriba la dialéctica del caudillaje. La proclamación del carisma cumple así una función constituyente.

(13) M. Weber: Op. cit., pág. 144.

Sirve para legitimar el mando por razón de su origen y por razón de su ejercicio. El mando carismático es mando revolucionario; pero la ruptura violenta de un orden jurídico no arguye ilegitimidad. El poder nuevo se legitima carismáticamente, y, a medida que el carisma se objetiva, la legitimidad deriva resueltamente hacia el polo tradicional y racional. Bellamente lo proclama el mismo texto del Mensaje: «una sola Autoridad, legítima en su origen y en la vocación de su voluntad..., rige con la ayuda de Dios, los destinos de España hacia la realización de su empresa histórica, acaudillando la Revolución Nacional».

La tercera nota distintiva del caudillaje es el carácter personal del mando. *Acaudillar es mandar personalmente.*

La fórmula del juramento pronto nos descubre la naturaleza del vínculo que une a caudillo y acaudillados. La relación de caudillaje no implica obediencia a una instancia impersonal y objetiva, sino de hombre a hombre, más concretamente, de español a español. Relación directa de servicio fundada en la lealtad y fidelidad al titular concreto del mando, fe en la legitimidad carismática de sus mandatos concretos.

La relación de caudillaje es, en lenguaje de José Antonio, «comunicación de hombre a hombre en esa forma de comunicación elemental, humana y eterna que ha dejado su rastro por todos los caminos de la Historia». Es vínculo sugestivo, directo, suscitador de entusiasmo en los acaudillados, movilizador de sus energías creadoras, vínculo encantado, religioso, entrañable. Su proyección simbólica no es un «sistema de pesos y balanzas», destinado a proteger la seguridad de los que obedecen, sino una imagen del mejor abolengo en la historia de las ideas políticas. Desde la vieja y bella imagen platónica del pastor o del timonel hasta la figuración simbólica de Napoleón en el caballo y el jinete, cada uno de los tipos singulares del mando ha reflejado su sentido íntimo en imágenes, alegorías, emblemas o fantasmagorías. La imagen del caballo y el jinete, que Taine aplicó a Napoleón, venía a expresar el carácter típico del cesa-

rismo napoleónico, la necesidad de legitimación permanente mediante plebiscitos y triunfos militares. La imagen que el Fundador escogió para representar simbólicamente el caudillaje está llena de resonancias antiguas: el Caudillo es Héroe hecho Padre. Traduce el carácter genuinamente fundacional del caudillaje. Decir *Pater Patriae* es decir fundador de un orden y de una forma política nuevos. Mientras el vocablo héroe arguye el camino guerrero y heroico de la fundación, la palabra padre es término calificado para quien asume la cura y el bienestar de sus seguidores: «¿Qué aparato de gobernar, qué sistema de pesos y balanzas, consejos y asambleas puede reemplazar a esa imagen del Héroe hecho Padre que vigila, junto a una lucecita perenne, el afán y el descanso de su pueblo? (14). Desde el punto de vista jurídico político, la imagen traduce el método típico de rección del caudillaje y la naturaleza carismática personal de su *auctoritas*».

La relación personal entre el caudillo y los acaudillados no es principio de servidumbre, sino de libertad. Asume el caudillo la cura de sus seguidores, no para arrebatarles el cuidado de su existencia propia, sino para esclarecer en ellos la cura de sí mismos, iluminando ante sus ojos el ámbito de posibilidades que su misma existencia les ofrece (15). La garantía de la libertad no está en la sumisión del que manda y del que obedece a una norma abstracta; está en el iluminado seguimiento a quien asumió misión de capitanía para hacer libres a los que le siguen. Caudillaje es mando de hombres libres que, por el vínculo de lealtad a una instancia personal suprema, se tornan lúcidos en el ejercicio de su libertad.

---

(14) José Antonio: Prólogo al *Fascismo*, de Mussolini.

(15) Sobre los distintos modos existenciales de «procura» que apunta Heidegger, v. *Sein und Zeit*, pág. 127.

Caudillo, Führer y Duce: Deslinde conceptual

El método que hemos seguido hasta aquí ha puesto en nuestra mano un criterio para aprehender a distancia la realidad del caudillaje, pero no un concepto estructural concreto de esa realidad. La configuración conceptual es, sin duda, demasiado ancha, porque el punto de precisión a que hemos llegado califica una tendencia común a varios regímenes políticos del tiempo presente nacidos en oposición a la teoría y la práctica democrática liberal del poder político, pero no recoge rigurosamente el perfil singular del caudillaje español. Cierto que éste acentúa más que los otros el elemento carismático; pero importa saber si la diferencia que los separa es pura diversidad de acento simbólico debida a la peculiar situación polémica en que surgieron o tiene su raíz en zona más profunda. De cumplirse lo primero, el caudillaje no sólo tendría de común con los regímenes aparentemente similares el punto de arranque y los supuestos iniciales: quedaría también subsumido como subtipo en el modo típico del mando que es propio del Estado totalitario. Acaudillar valdría tanto como conducir al modo italiano o guiar al modo alemán.

Una inquisición a fondo descubre en seguida la diversidad de acento simbólico en el caudillaje y cómo esa diversidad arguye, a su vez, diferencias esenciales que radican en los principios últimos de los respectivos sistemas políticos.

Ya el modo de advenimiento deslinda claramente la realidad española de las demás. Invocan los tres regímenes su inicial vocación revolucionaria. Unívocamente todos se saben y se afirman nacidos de una revolución, sin vínculo de continuidad con los sistemas anteriores. Pero la marcha sobre Roma fue un acto cuya violencia frente al orden establecido es más mítica que real. Una institución prestigiosa, la monarquía, legitima el tránsito a un orden político nuevo. En su trayectoria revoluciona-

ria, el régimen fascista ha ido derribando principios cardinales del Estado demoliberal; pero el curso del tiempo no ha empañado en la práctica, o siquiera en la doctrina constitucional italiana, la importancia decisiva de la monarquía como fuente de legitimidad del poder del Duce. Son muchos los juristas contemporáneos, incluso nacionalsocialistas, que consideran el régimen fascista como un caso típico de dictadura, al Duce como dictador y al Estado italiano actual como un régimen que no ha rebasado la órbita del Estado liberal en su fase «autoritaria». Mirado a esa luz, el Duce no es más que un jefe de Gobierno con facultades excepcionales que ha concentrado en su mano los tres poderes del Estado viejo, pero cuya posición jurídica puede cambiar cualquier día por virtud de un mecanismo constitucional independiente de su arbitrio. Aunque la doctrina alemana se esfuerce en subrayar el carácter originario del poder del Führer, el advenimiento del nacionalsocialismo se ha producido históricamente sin quiebra violenta de la continuidad jurídica. Sólo en una segunda etapa, a la muerte del mariscal Hindenburg, se da el salto propiamente revolucionario: el poder que resulta de la asunción de las facultades del Presidente del Reich en el cuadro de competencias del Canciller no es simple suma, sino unidad nueva, el Führer-Canciller. Mas el camino de acceso es el camino constitucional, es decir, democrático. Como en el régimen fascista la monarquía, aquí es el ingrediente democrático principio esencial de legitimidad del régimen nacionalsocialista.

La manera como advino el caudillaje condiciona a su vez el predominio del elemento carismático y la escasa vigencia del principio democrático racional en nuestro sistema. Clara queda, pues, la diferencia de acento simbólico. Ahora ya podemos aventurar esta afirmación: es el principio de legitimidad inmanente, el principio de vigencia real, lo que deslinda los modos del mando propios del régimen italiano, alemán y español contemporáneos.

La diferencia se ahonda a medida que nos remontamos hacia

las raíces ideales de cada sistema, y es el contraste en ese plano radical el que pone remate a nuestra inquisición desvelándonos los rasgos esenciales del mando español.

Hay por debajo de las diferencias cardinales que separan fascismo y nacionalsocialismo un subsuelo ideal común nutrido en caudalosa vena de pensamiento germánico: la teoría del espíritu del pueblo que forjó el idealismo alemán. El subsuelo común condiciona inexcusablemente que ambos den solución teórica parecida al problema político capital de todos los tiempos, hoy dramáticamente agudizado: la inserción de la persona en la comunidad. En sus prístinas fuentes pretende ser el fascismo idea religiosa que a los hombres ata en comunión suprapersonal, en una *volontà objettiva*; el Estado, fuerza ética que inunda la vida espiritual del hombre, forma y disciplina interna de la persona total, impregnadora de la voluntad y del entendimiento, inspiración de la persona humana viviendo en comunidad, hálito del alma, *anima dell'anima.* Distingue el fascismo entre Nación y Pueblo. La Nación es voluntad, la *efettiva esistenza* de un pueblo, *coscienza attiva, volontà politica in atto, realtà etica.* Es distinta del Pueblo, que es *situazione di fatto più o meno inconsapeuole e inerte.* Frente a ese pueblo sin forma, el Estado es *il custode e il trasmettitore dello spirito del popolo così come fu nei secoli elaborato nella lingua, nel costume, nella fede.* Y es el espíritu del pueblo fuente de legitimidad del poder del Duce. En su voluntad toma carne y figura concreta la misteriosa entidad; en ella se actualiza la «tradición de su pueblo», punto de irrupción del espíritu que se hace realidad.

Por su parte, pese a las numerosas variantes de la doctrina actual, la idea política nacionalsocialista opera con dos conceptos equivalentes, en cuyo trasfondo alienta el mismo misterioso ser. Distínguese aquí entre «pueblo político» y «pueblo plural». El Führer, como el Duce, es punto esclarecido de irrupción del espíritu del pueblo, desde cuya voluntad se construye la unidad política. Está impregnado de la idea; obra ésta a través de él.

En él se realiza el espíritu y se forma la voluntad del pueblo. Es representante del pueblo en sentido genuino, porque expresa y encarna visiblemente la unidad del pueblo. Puede decirse que en el Führer no está el pueblo «representado», sino «presente». El principio de legitimidad del poder es el mismo: la identificación con el ser del pueblo es principio que justifica desde dentro el obrar político del Führer. Su señorío no es fuerza nuda o violencia; que fundado está en la misma idea, en el ser mismo del pueblo; es señorío legítimo, autoridad.

En el terreno de los principios, la *autorictas* del Führer y la del Duce asientan sobre el suelo metafísico del espíritu del pueblo. ¿En qué fundamentos ideales descansa la *auctoritas* del Caudillo?

La idea política española opera también con dos conceptos fácilmente equiparables a los de pueblo político y pueblo plural, a saber: nación y pueblo. Es el término «pueblo», en esta doctrina, entidad o unidad natural, fenómeno primario de agrupación determinado por la simple convivencia. Sobre el pueblo «*substratum* natural», se alza la nación, entidad históricamente calificada por una empresa universal a realizar y la incorporación de voluntades libres a esa empresa por el camino del entendimiento de amor. Pero la identidad sólo es aparente, porque el concepto español de nación no se apoya en la categoría metafísica del «espíritu del pueblo». La aparente identidad podría llevarnos —de hecho ha llevado ya algunas veces— a transfundir en nuestra propia idea política elementos extraños absolutamente inconciliables con ella. El subsuelo metafísico en que el concepto de nación descansa y en el que hemos de ir a buscar el principio de legitimidad propio del caudillaje no es el «espíritu del pueblo», sino la que es idea rectora de todo nuestro sistema actual de Derecho político: la idea del destino. La *auctoritas* del Caudillo descansa en la identidad de destino del que acaudilla y de los acaudillados; es decir, en la identidad de destino del Caudillo y de España como nación históricamente calificada por una empresa universal sin-

gular. He ahí nuevamente confirmado el alto valor constituyente de la ceremonia de consagración a que antes aludíamos, donde, como reza el Mensaje, «la voz más autorizada de la Iglesia española proclamaba solemnemente la identidad de destino del Caudillo y de su pueblo». No es el Caudillo punto de irrupción del «espíritu del pueblo», sino destino personal concreto que se ha identificado con el destino histórico objetivo de España. La realidad social no es en la doctrina política española espíritu objetivo producido por el espíritu metafísico del pueblo entendido como una persona colectiva o total dotada de una conciencia total. Es vida en forma que se produce por la unión en un sentido, por la participación en complejos comunes de significación, y luego cuaja en figuras y ordenaciones que se transmiten de generación en generación. La vida personal se inserta necesariamente en su cauce. Pero ese mundo de formas cobra realidad por la acción del hombre. La tradición lo conserva, la revolución lo renueva y transforma. La relativa objetividad que posee en la incesante sucesión de los hombres y de las generaciones puede inducirnos a pensar que esas formas son independientes de nuestra propia realidad psíquica, trascendentes a la sociedad y a la historia. La asombrosa perfección de ese mundo de formas que se sostienen sobre el pasar del tiempo incita a repetir el pecado romántico de la metafísica del espíritu del pueblo. La idea política española no incurre en ese pecado. El Caudillo no es el punto extremo de irrupción del verdadero espíritu del pueblo, sino «intérprete de la tradición». Y la tradición no es, al modo de Herder o de la escuela romántica, espíritu objetivo independiente de nosotros, sino caudal de vida en forma que en nuestros propios actos cobra realidad, configurado en el curso de un destino común forjado en lucha con la naturaleza y con el enemigo humano, comunidad de valores. La misión del Caudillo estriba en conservar en forma ese caudal de vida objetiva, en actualizar de modo permanente esa comunidad de valores, en producir la comunidad de voluntades capaz de actualizar plenamente los valores comu-

nes, en hacer de la comunidad de valores y de voluntades una comunidad de acción. Es custodio supremo, soberano actualizador de la comunidad de valores que integra la tradición española. La razón de su jerarquía es la ejemplaridad, es decir, la proximidad a los valores cuya realización constituye el destino común de los españoles. *Potestas,* decía nuestro gran Molina, *est facultas alicuius autoritatem et eminentiam super alios habentis ad eorom regimen et gubernationem* (16). En esa proximidad estriba la razón de su título. Sólo por ello es posible lo que José Antonio, en lenguaje poético, ha llamado «adivinación del curso histórico soterrado bajo el clamor efímero de la masa» (17). En la conciencia lúcida, clarividente, del destino común de los españoles halla el Caudillo la razón de su legitimidad. Su tarea es de adivinador, de revelador, de profeta. Tarea tremenda, que ya José Antonio presintiera: «De ahí la imponente gravedad del instante en que se acepta una misión de capitanía. Con sólo asumirla se contrae el ingente compromiso ineludible de revelar a un pueblo —incapaz de encontrarlo por sí mismo en cuanto masa— su auténtico destino» (18). La ejemplaridad, la proximidad a los valores de nuestra tradición, hace lúcida la conciencia del destino común. En la mayor o menor ejemplaridad, en la mayor o menor proximidad a los valores cuya realización nos es propuesta como destino común está la razón del caudillaje y del principio de jerarquía en el sistema político español. Pues, como diría Sepúlveda, *ubique quod perfectius est et majoris dignitatis, imperium tenet, minus autem perfectum imperio paret lege naturae* (19).

(16) II, 21, 1.

(17) «Azaña»: *Arriba,* 31 de octubre de 1935. «La revolución, ocasión de un César».

(18) *Homenaje y reproche a D. José Ortega y Gasset. Bajo el tiempo difícil,* pág. 52.

(19) Juan Ginés de Sepúlveda: *De Regno et Regis officio.* Madrid, edición de 1780, IV, 98.

La misión del caudillaje ha sido precisada consitucionalmente por el mismo Caudillo en su discurso de contestación al Mensaje del Segundo Consejo Nacional. Reza así el párrafo central: «Yo os aseguro que así como mi voluntad, inspirada en mi conciencia del futuro de España, convirtió en norma los 26 Puntos del Movimiento, genuina expresión actual de la Tradición Española, cuya interpretación constante es imperativo indeclinable y exclusivo del caudillaje, esa misma voluntad hará también que se cumplan, por cuanto constituyen el fundamento inviolable del nuevo orden constitucional y la empresa histórica a que el Estado debe servir». La identidad del caudillo y de su pueblo no es identidad de ser que haya de ir a buscarse en una entidad metafísica sustancial, llámese sangre, raza o espíritu del pueblo, sino identidad de destino, es decir, identidad en un acontecer común hacia metas comunes, rección ejemplar, «profética» de ese acontecer común. La relación de caudillaje no es propiamente relación entre «uno» y «varios», relación de unidad a pluralidad, porque el objeto del caudillaje es la nación como totalidad. El contrapunto del concepto de Führer o Duce es el concepto de masa. A un lado, la muchedumbre amorfa y desvertebrada, capaz de sugestión y entusiasmo; a otro, la voluntad sugestiva del jefe que con creadora iniciativa guía y dispone el movimiento. El concepto del hombre-masa viene afirmado desde opuestas posiciones: por la llamada psicología de masas y por las teorías idealistas de la historia. La primera discierne entre la multitud cargada de afectos e instintos, rebaño sugestionable, y la instancia activa, que físicamente pone en movimiento a la muchedumbre pasiva. Las posiciones genuinamente idealistas ven en el proceso histórico la obra exclusiva de personalidades sobresalientes de rango heroico o genial, que con sus ideas movilizan a las masas, carentes de voluntad creadora, al servicio de fines superiores. El pesimismo marxista ha invertido los términos, desvalorando radicalmente el papel histórico creador de la instancia rectora en

favor de la masa proletaria (20). El acento notoriamente polémico del fascismo y del nacionalsocialismo, el vínculo de ideal filiación que ambos mantienen con la magna cantera del idealismo alemán, llevan quizá irremediablemente al concepto de masa. Cuando el caudillaje se concibe como rección «ejemplar» de todos los que acontecen en un destino común, el polo dialéctico del caudillo no es muchedumbre amorfa, sino nación, suareciano *corpus mysticum politicum*, lúcidamente movilizado en el horizante de sus posibilidades hacia la perfección de su destino. Entonces la relación de caudillaje se traduce en jerarquía y subordinación; pero la desigualdad entre el caudillo y los acaudillados no arguye desigualdad sustancial de valor humano, sino grado de ejemplaridad en la realización de los valores comunes, diferencia de lucidez para adivinar el comunal destino. Hacer a los acaudillados más ejemplares, más lúcidos en su caminar histórico: he ahí la suprema tarea del caudillaje. No ya relación mecánica de caudillo a masa, como si el caudillo pusiera a la masa en movimiento, sino poética y religiosa comunicación con los que juntos acontecen en singular destino común, vínculo «semejante al del amor» (21). En el fenómeno objetivo del carisma, que deja a salvo el fundamental principio católico de la igualdad sustancial de los hombres; en el cardinal principio político de la homogeneidad de los españoles; en la idea del destino personal libremente ganado para un destino común, tiene su asiento el principio de legitimidad propio del caudillaje.

---

(20) El marxismo habla propiamente de «clase», no de masa. El proletariado como «clase» es a sus ojos, el único titular posible y pleno de la conciencia histórica, único sector lúcido del acontecer histórico cuando las contradicciones inmanentes del capitalismo han llevado a éste a su perfecta madurez. Pero nuestro argumento es certero por cuanto el marxismo considera al hombre como pura encarnación de socialidad, y no deja hueco a la acción creadora del hombre como persona individual.

(21) José Antonio: *Homenaje y reproche a D. José Ortega y Gasset. Bajo el tiempo difícil*, pág. 52.

Ya el caudillaje, como modo singular del mando asentado en la idea del destino, transpone la órbita del Estado moderno radicalmente racionalizado. La relación de señorío, que en largo e implacable proceso de mecanización habíase tornado puro vínculo formal sujeto a cálculo, ha recobrado el vigor y la entrañada intimidad del vínculo amoroso, sin perder lo que ese elemento racional tiene de positivo e irrenunciable. Sólo un tipo humano que haya vuelto la faz hacia el allende y en Dios tenga prendidas sus ansias terrenales, al par que transido de modernidad, puede dar a ese vínculo vigencia y medida. Vigencia, para que el destino singular de cada español se perfeccione en un destino histórico común. Medida, para que el mando político, soberano *in suo ordine... et respectu sui finis*, como decía nuestro filósofo máximo (22), se constituya en principio supremo de libertad, no de servidumbre.

Con el caudillaje se inaugura un modo nuevo de mandar, cuyo signo es genuinamente fundacional. Con él se abre camino a una forma de vida organizada, hoy apenas vislumbrable, en cuyo seno pervivirán, transfundidos, los elementos positivos que el Estado moderno encierra en sí. El magno sueño de la española estirpe —vencer al Leviatán moderno— parece haberse cumplido cabalmente, porque el caudillaje es ya presagio seguro de su quiebra. Tal fundación había de ser necesariamente distinguida por la sangre:

Tantae molis erat hispanam condere gentem.

---

(22) Suárez: *Def. fid.*, III, 5, 2.

EL ESTADO TOTALITARIO, FORMA DE ORGANIZACION DE GRANDES POTENCIAS

(1942)

1. La polémica contemporánea en torno al problema del Estado totalitario

Detrás del juego dialéctico de las diferentes posiciones que hemos expuesto (1), detrás del coloquio y del choque polémico de los grandes sistemas del Derecho político que de modo positivo o negativo aparecen inscritos en el Estado liberal, se adivina la curva que conduce al derrumbamiento. Está ya patente en el sistema de Kelsen, se descubre claramente en la teoría de la integración —remedio de urgencia—, se tiñe de color dramático en la polémica de Schmitt y de Heller. En los primeros años de la postguerra la situación constitucional en toda Europa empieza a transformarse en lo hondo. Mantiénense al principio intactas muchas instituciones, muchas normas viejas, apenas si un ligero rizo en la superficie denuncia las mudanzas de fondo. Sólo en el terreno económico se advierten algunos síntomas. De pronto, el aire todo se va a llenar de voces que pregonan una nueva forma política: el Estado totalitario. ¿Cómo se ha producido la forma nueva?

Si nos acogemos a la explicación científica más en boga, lo acontecido, en realidad, sería lo siguiente: el Estado liberal estaba montado sobre el dualismo Estado-Sociedad. La Sociedad es aquella esfera negativa en que el Estado, por definición, no interviene, lo que no es el Estado. Frente a esa esfera —economía, religión, cultura—, el Estado adopta una actitud neutral, respeta sus fueros. El dualismo no perturba el equilibrio

(1) El presente artículo es un capítulo de mi libro *Introducción al Derecho político actual*, que aparecerá en fecha próxima en las «Ediciones Escorial».

porque el Estado no es suficientemente fuerte para anular a la Sociedad. De igual modo, todos los conceptos del Derecho político, reflejo de la estructura política efectiva, responden a ese dualismo fundamental. Dentro de ese Estado típicamente dualista aparecen condensados y ponderados dos elementos: el Gobierno y el Parlamento, lo que Schmitt ha llamado «Estado gobierno» y «Estado legislador». Poco a poco, el equilibrio se rompe a favor del segundo. El Estado liberal deriva paulatinamente hacia un Estado legislador o legalista, a medida que el Parlamento, la sociedad, va ganando terreno frente al Estado. La razón parece obvia: el liberalismo tiende a limitar el Estado a un mínimo, a impedir que intervenga en la economía, a neutralizarlo frente a la sociedad y sus intereses; dentro del campo social importa que las fuerzas económicas tengan el juego libre y que por sí mismas, según las leyes autónomas de la economía, aseguren la prosperidad económica. La situación cambia cuando el proceso de legalización del Estado llega a su término. Pierde entonces el dualismo toda su tensión, el Estado es ahora «organización de la sociedad por sí misma». Bórrase la distinción entre Estado y Sociedad y los conceptos montados sobre ese dualismo se tornan problemáticos. Los problemas sociales son ahora problemas «políticos», estatales. La esfera libre, lo social, lo que no es el Estado, se hace Estado. El Estado ocupa toda la esfera de la sociedad, economía, cultura, enseñanza, etc., se hace «total».

Como resultado del proceso nos encontramos ante una realidad política de específica configuración, a la que Schmitt, recogiendo acaso una expresión política simbólica corriente en la terminología italiana fascista, bautiza, ya en 1931, con el nombre de Estado total o totalitario (*totaler Staat*) (2). Aquí la

(2) *Der Hüter aer Verfassung (Beitraege zum oeffentlichen Recht der Gegenwart*, tomo I), 1931. El término pretende también absorber el rico complejo de significados que el vocablo «total» tiene en la sociología de Ernst Juenger (*Die totale Mobilmachung*, Berlín, 1930, y *Der Arbeiter, Herrschaft und Gestalt*, Hamburg, 1932).

expresión simbólica ha ganado el rigor del concepto, y, como tal, pasa a formar parte de una construcción científica, al mismo tiempo que se convierte en eje de encendida polémica.

Quizá la intención primera del forjador del concepto no había sido otra que iluminar una realidad nueva insertándola en una línea dialéctica típica de evolución de las formas del Estado. El Estado totalitario sería la fase o etapa dialéctica postrera de la evolución de un germen inicial contenido en el Estado absoluto. El gran Estado militar y burocrático, rodeado de fuerzas sociales apolíticas, precontiene ya en germen la forma siguiente, el Estado constitucional, donde los elementos del antiguo Estado gobierno y Estado legislador se entremezclan hasta alcanzar el punto en que las fuerzas sociales apolíticas se organizan reciamente y empiezan a debilitar la autoridad de la monarquía militar y de la burocracia. Luego el Estado constitucional «evoluciona» de modo que acaba por desaparecer la autoridad monárquica y comienza la lucha de los partidos hasta el triunfo definitivo de uno de ellos sobre los demás, y la instauración del Estado totalitario, estadio final del proceso dialéctico de los términos antinómicos Estado y Sociedad a lo largo de los siglos XIX y XX.

El modo de planteamiento del problema en Schmitt ha determinado decisivamente toda la discusión ulterior. Y como acontece siempre en polémicas de esta índole, pronto el concepto objeto de discusión cobra por sí mismo tal entidad que acaba por desgajarse del tronco original, desvirtuando su significación primera. En Schmitt, el concepto se articula en una construcción dialéctica. Cuando esa articulación se rompe, el concepto va enflaqueciendo hasta tornarse simple vocablo, nombre. Y sucede que los nombres se vengan siempre: la discusión degenera en pura palabrería. Así, la polémica contemporánea en torno al problema del Estado totalitario se mueve en capas cada vez más superficiales y se caracteriza por su imprecisión.

Basta echar una ojeada a las posiciones más conocidas. El problema capital en que la polémica tiene su centro consiste

en decidir si el Estado totalitario es o no una forma específica de Estado. De este modo, la cuestión se enreda desde el principio en el enmarañado problema de las formas de Estado y las formas de gobierno. Y aquí comienzan la confusión y las preguntas insolubles: ¿Es el Estado totalitario nueva forma de Estado o nueva forma de gobierno? ¿Cabe subsumirlo en cualquiera de los esquemas tradicionales? Naturalmente, los criterios que podemos llamar tradicionales son infinitos. Desde Aristóteles acá, los intentos de clasificación de las formas de Estado y de gobierno, de las *cratiai* y de las *archiai*, se suceden unos a otros ininterrumpidamente: unas veces se habla de Estados despóticos, teocráticos y Estado de Derecho, otras de Estados patriarcales y patrimoniales, otras de monocracias y pleonocracias o de Estado de policía y Estado de Derecho... Aún es mayor la confusión si se considera que el deslinde entre forma de Estado y forma de gobierno es también multívoco. Hay quien centra la diferencia en el principio representativo, en la forma de organización social, etc. Consecuencia inevitable: la confusión reinante en la problemática del Derecho político tradicional revierte en el problema mismo del Estado totalitario.

No nos sería difícil ilustrar nuestro aserto con unos cuantos ejemplos notorios. H. O. Ziegler, en pos de un criterio específico de distinción, define la peculiaridad del Estado totalitario por la ilimitación de competencia de que gozan el mando y el poder político (3); en cambio, Kelsen niega sin discusión la validez del término, y Rosenberg lo pone entre paréntesis con signo de interrogación (4); Forsthoff y Huber hablan del Estado totalitario como un nuevo tipo de Estado en el que se incluye como subtipo el Estado nacionalsocialista (5). Walz iden-

(3) *Autoritärer oder totaler Staat* 1932.

(4) *Totaler Staat*, 1934.

(5) *Der totale Staat*, 1933. El criterio de Huber se va perfilando paulatinamente en una serie de trabajos hasta su tratado de Derecho constitucional alemán *Verfassungsrecht des Grossdeutschen Reiches*, 1939.

tifica el Estado totalitario con el «Estado autoritario», concepto puramente neutral que puede convertirse en instrumento de cualquier orden de valores y de instituciones. La encarnación más cabal del «Estado autoritario», nacido como réplica a la descomposición del régimen liberal, pero apoyado en las mismas fuerzas antiguas, es, a juicio de Walz, el régimen fascista italiano. La meta de los movimientos autoritarios no es otra que la autoridad, y la autoridad, dice Walz, no es en sí misma meta, ni es tampoco un principio de configuración política (6). Julius Binder, el gran neohegeliano y filósofo del Derecho, se limita a definir el Estado nacionalsocialista, basado en el principio del Führer, como un Estado «nuevo» (7). Su «novedad» estriba, dicho en términos hegelianos, en su correspondencia con el «concepto» del Estado. El Estado liberal no era Estado en sí y de suyo (*an und für sich*), es decir, realidad del concepto; en cambio, el «nuevo» Estado es realización del espíritu en una figura histórica concreta.

En la doctrina italiana contemporánea apenas se encuentran dos criterios unánimes. La superposición de instituciones y de estructuras nuevas sobre las viejas se espeja fielmente en la teoría del Estado italiano. Los problemas que las nuevas instituciones suscitan están montados sobre los que emergen de la realidad antigua, unos con otros se implican y entrelazan de las maneras más diversas. Desde Ranelleti, que define la forma de gobierno italiana como gobierno constitucional puro, o Santi Romano, que la considera intermedia entre el gobierno constitucional puro y el régimen parlamentario, o Donati, que ve en ella una forma de gobierno monárquica, parecida a la americana, hasta De Francesco y Crossa, que la determinan como forma específicamente nueva, o Chimienti y Ferri con su concep-

(6) *Volkstum, Recht und Staat*, 1937, págs. 12 y sigs.

(7) *System der Rechtsphilosophie*, 1937, págs. 316 y sig.

to del «régimen» (8), hay una gama variadísima de soluciones discordantes.

En general, la doctrina alemana y la italiana no gustan mucho de acogerse a la rúbrica común del Estado totalitario, y el término se ha ido convirtiendo poco a poco en simple instrumento de agresión de los sistemas políticos adversarios.

No es, pues, extraño, que, en vista de tanta confusión, Vögelin califique de erróneo el intento de determinar el «concepto» del Estado totalitario o autoritario (9). A sus ojos, los dos vocablos «totalitario» y «autoritario» son meros símbolos políticos sólo comprensibles desde una situación de lucha en que lo que importa más es liquidar un estado de descomposición política e instaurar a cualquier precio una autoridad estable. Esa situación es inaprehensible en conceptos y la teoría política debe conformarse con iluminar la realidad esclareciendo el valor simbólico de las expresiones vigentes en ella. ¿A qué conduce tanta discusión vana sobre las formas de Estado y de gobierno, sino a perderse en el laberinto de los viejos esquemas que ningún valor tienen para la realidad nueva y mudadiza?

La crítica de Vögelin es, desde luego, certera. Mas, ¿dónde está la raíz de que la discusión de un problema real y verdadero se haya tornado huera y sin sentido? ¿Será, por ventura, que, como al principio decíamos, la discusión no recae sobre la realidad misma que importa calificar y discernir, sino sobre el vocablo que pretende significarla?

En efecto, el vocablo ha saltado la cerca de la construcción en que cobró pleno sentido científico y no significa ya una realidad concreta, precisa y unívoca, sino que alude a las realidades más diversas y heterogéneas o a los elementos más contradictorios de esas mismas realidades. Como certeramente dice Schmitt en una nota del *Leviathan*: «el término total... puede

(8) Chimienti: *L'organiz. nazionale fascista*, 1928. Ferri: *Sui caratteri del regime totalitario*, 1937.

(9) *Der autoritäre Staat*, 1936.

tener significados infinitamente diversos: diferentes maneras de cohibir o destruir la libertad individual o bien simples modificaciones relativas de las limitaciones tradicionales al libre juego de la libertad burguesa, centralizaciones, cambios del concepto tradicional de la «división de poderes» en el Derecho constitucional, supresión de las divisiones o separaciones de antes, totalidad como fin y totalidad como medio, etc. (10). La ambigüedad misma del término hace de la polémica no ya pugna legítima y fecunda por la aprehensión y el conocimiento de una realidad concreta, sino verdadera lucha de fantasmas, donde la realidad misma queda escamoteada. El nombre «total» no hace ya a la cosa ni a la realidad, es puro vocablo que se esgrime como arma de combate. Evidentemente, los vocablos políticos son armas polémicas en una situación concreta de lucha, pero son siempre algo más cuando se apoyan en una realidad sustantiva. Si ésta falta, la polémica deja de ser diálogo político y se convierte en retórica. La carga polémica que el vocablo tiene ha desviado el eje de la discusión hacia lo accesorio: hacia el deslinde del Estado totalitario y el Estado liberal, mirando a señalar notas más o menos accidentales. ¿En qué se diferencian Alemania o Italia de Inglaterra o de Norteamérica? He ahí el problema. Y, sin embargo, el problema no es ése, está en zona más profunda: ¿puede hablarse hoy de una realidad política común a varios países y configurada de tal manera que autorice a hablar de un Estado nuevo? ¿Cuál es su estructura esencial? ¿Es susceptible de ser aprehendida en un concepto científico? ¿Es esa realidad un Estado propiamente dicho?

La respuesta a estas interrogaciones sólo es posible haciendo tabla rasa de la discusión actual y retrotrayendo el problema mismo al punto en que esa presunta realidad nueva es objeto de la reflexión científica y la reflexión cuaja en concepto.

(10) Página 115 de la traducción española.

2. Estado total y guerra total

Ya hemos visto cómo el concepto surge articulado en una construcción dialéctica que pretende poner en nuestra mano la clave del acontecer histórico de los siglos XIX y XX. Importa, pues, dilucidar si el esquema dialéctico montado sobre la antinomia Estado-Sociedad es, en efecto, clave precisa para explicar la realidad específica del Estado totalitario como fase final de un proceso histórico. Porque podría ocurrir que no fuese así; entonces, el concepto schmittiano sólo nos habría servido positivamente de iluminación metódica, mostrándonos la única vía posible para la comprensión de aquella realidad: su comprensión a la luz total de un proceso histórico. Aunque el esquema en cuestión no resultase suficiente para explicar el proceso. Pero podría ocurrir algo más grave aún si pusiésemos en tela de juicio la validez misma de la dialéctica para explicar el acontecer histórico, y, por tanto, la específica realidad histórica del Estado totalitario. Lo segundo nos obligaría a renunciar a toda clase de construcciones dialécticas y a plantear el problema de la comprensión de la realidad específica del Estado totalitario en términos radicales. Por lo pronto, tratemos de entablar coloquio con Schmitt y de valorar algunos aspectos positivos de la polémica contemporánea antes de seguir adelante.

En el laberinto de la literatura política sobre el Estado totalitario hallo dos posiciones críticas que merecen mención aparte: Vögelin y Daskalakis (11). Empieza Vögelin polemizando con el concepto inicial schmittiano. A sus ojos, ese concepto se apoya en elementos de la realidad actual que no se fundan en la evolución dialéctica, sino que se suman accidentalmente a este estadio final y que pueden presentarse aún allí donde no ha

(11) Vögelin: Op cit.,; Daskalakis: *Der totale Staat als Moment des Staates*, «Archiv für Rechts-und Sozialphilisophie», enero 1938, tomo XXXI, cuaderno 2, págs. 176 y sigs.

tenido lugar la línea trazada por Schmitt. La historia del siglo XIX no se agota en la antítesis Estado-Sociedad; son muchos los factores que han de tenerse en cuenta. Vögelin ilustra el argumento con las dos interpretaciones diferentes, ambas certeras en ciertos aspectos, que del acontecer histórico del siglo XIX dan dos sociólogos de temple tan distinto como Lorenz von Stein y Hauriou. Importa, añade, descifrar esos elementos, descubrir su peso y enlace recíproco, y en ese esfuerzo de clarificación halla cabal cumplimiento la tarea propia de la teoría política. Vögelin analiza algunos factores de «totalización», unos viejos, nuevos otros, que operan sobre la coyuntura presente: el elemento averroísta en el orden del pensamiento, diversos factores de totalización en la economía, etc.

Por su parte, Daskalakis, muy certeramente por cierto, retrotrae el concepto hasta la raíz misma de que brotara: la «guerra total». El concepto del Estado totalitario nació vinculado, no por azar, sino por esencia, al concepo de la guerra total. «La guerra total —dice Schmitt— recibe su sentido del enemigo total. Según el modo de la guerra total, así se determinan el modo y la figura de la totalidad del Estado» (12). Esa vinculación esencial hace que el Estado totalitario no pueda ser una forma típica de Estado, sino sólo una «situación pasajera», porque un enemigo no puede ser total con carácter permanente. Es enemigo total aquel cuyas fuerzas todas, materiales y espirituales, se dirigen, con la máxima tensión posible, contra el enemigo como único objetivo. Decir total vale aquí tanto como afirmar que el grupo humano en cuestión está determinado exclusivamente por la enemistad. Sólo la voluntad de aniquilar al adversario puede tener valor ante sus ojos. Pues bien, esa tensión sólo puede ser un «momento» (13) en la vida de un pueblo. La enemistad es siempre limitada, lógica y temporalmente. También la guerra total, añade Daskalakis, es, se-

(12) *Totaler Feind.*

(13) En sentido dialéctico.

gún los creadores del concepto (Clausewitz, Jünger, Ludendorff), tan sólo un «momento» de la guerra. La totalización absoluta de la guerra es imposible y hasta inconcebible. La guerra sólo «momentáneamente» es guerra total. Lo mismo sucede cuando la categoría de totalidad se aplica a un individuo o a una comunidad: ambos sólo pueden ser totales en una dirección determinada y en aquel momento único de máxima tensión de todas las aspiraciones hacia un fin. El Estado totalitario es, pues, a esta luz, un concepto límite. Un Estado es total en esta o en aquella dirección, pero no en todas, porque de otro modo se aniquilaría lógicamente a sí mismo. Totalidad, dice Daskalakis, es igual a perfección, y un Estado jamás está perfecto. No cabe siquiera concebirlo sin que cada día se proponga metas nuevas. No hay, pues, un Estado totalitario como forma de Estado, ni es aquél otra cosa que un «momento» que se da necesariamente en toda forma de Estado.

Hasta aquí Vögelin y Daskalakis. El mérito principal del primero estriba, a nuestro juicio, en haber denunciado la insuficiencia del esquema dialéctico Estado-Sociedad para explicar el acontecer histórico del siglo XIX y la fisonomía peculiar del Estado totalitario como estadio terminal de ese proceso al deshacerse la antinomia en el magno fenómeno de la «autoorganización de la sociedad». La crítica de Daskalakis es también valiosa en cuanto vuelve a subrayar el entronque —perdido en los azares de la polémica— entre los términos Estado totalitario, guerra total y enemigo total. Pero la identificación —harto precipitada— de los términos «total» y «perfecto» (*téleios*), le lleva a considerar el término «totalidad» como categoría genérica de todo Estado, independientemente de sus formas, un poco al modo como Aristóteles define la *polis* griega: *e d'ex pleiónon comon coinonía téleios pólis* (14). Tomada esa base, es, sin duda, certera la determinación de la idea de totalidad como una tendencia o «momento» inmanente a todo Estado,

(14) *Política*, I, cap. 2.

que jamás llega a su perfección. Mas, aunque demos por buena esa identificación, si aceptamos que todo Estado es, en potencia, totalitario, ¿acaso hemos resuelto con ello el problema de aprehender la acuciante realidad política que tenemos ante nosotros en lo que tiene de singular? ¿Por ventura no la habremos escamoteado al aceptar una explicación que pretende convencernos de que todo Estado es, por esencia, totalitario? El error de Daskalakis estriba en operar con conceptos genéricos. Tomado el término totalidad como categoría genérica, es indudable que todos los Estados son, sin excepción, totalitarios en algún sentido o en algún momento de su trayectoria. Igualmente, toda guerra puede ser, por esencia, guerra total. Pero lo importante no es reducir el término totalidad a una categoría genérica, sino comprenderla como realidad histórica concreta en las expresiones históricamente concretas «guerra total», «enemigo total», «Estado totalitario». Los tres son concepos históricos que han surgido en función de una realidad histórica singular. La comprensión de esa realidad es postulado inexcusable y ni el esquema dialéctico de Schmitt es suficiente para ello, ni cabe que renunciemos a su comprensión por medio de conceptos —como pretende Vögelin—, ni podemos conformarnos con ver en ella un elemento permanente de toda forma política. Hemos de procurar aprehender su estructura en lo que de singular tiene mediante una comprensión más cabal de sus supuestos históricos.

3. Estado total y gran potencia

La crítica precedente ha puesto en nuestras manos un cierto haber positivo. El Estado totalitario parece ser el producto último de un proceso cuyos supuestos aparecen dados en el siglo XIX. Por otra parte, el concepto ha nacido esencialmente vinculado al de la guerra total. Mas, ¿cuál es la clave de aquel proceso? ¿Se trata, en efecto, de un proceso dialéctico?

El acontecer histórico está determinado por una multitud de factores y no es, en modo alguno, reductible a uno solo. Cuando Schmitt afirma que puestos el Estado militar y las fuerzas sociales apolíticas, puesta la antinomia Estado-Sociedad la realidad histórica se pone en movimiento, y, a través de una serie de fases dialécticamente enlazadas, desemboca en el Estado totalitario, comete el mismo yerro en que incurren todas las construcciones ideales típicas asentadas en un esquema dialéctico. Es, en fin de cuentas, el mismo error en que incurre Marx cuando pretende explicar el acontecer histórico por la evolución de la fuerza productiva. Indudablemente, el esquema schmittiano, inspirado quizá en Lorenz von Stein, es mucho más rico y complejo que el de Marx, pero no deja de ser unilateral. La antinomia Estado-Sociedad es sólo un factor del acontecer histórico en el siglo XIX, y no es siquiera, a nuestro juicio, el más decisivo. Además, las construcciones dialécticas —y en este punto el yerro es común a toda la filosofía de la historia del siglo XIX (15)— descansan sobre la idea de evolución. El acontecer histórico aparece como el desarrollo de un germen donde todo está precontenido. Así, el Etado totalitario sería la maduración de gérmenes precontenidos en el Estado absoluto. Las posibilidades del hombre están reducidas a desarrollar lo que en potencia tiene desde el principio. Cabe, sin embargo, que las cosas hubiesen podido acontecer de otro modo, precisamente porque el concepto de posibilidad no se agota en el de potencia. El Estado totalitario no es la fase final de un proceso que necesariamente había de madurar gérmenes precontenidos en el Estado absoluto, en virtud de la ley dialéctica de la evolución, sino una realidad histórica de estructura concreta que se ha producido porque el hombre en el siglo XIX, de las diferentes posibilidades que se le ofrecían dentro de su horizonte, ha escogido unas y ha descartado otras. Lo importante es, pues, ver cuáles

(15) Véase Zubiri: *El acontecer humano*, en su libro, actualmente en prensa, *Sobre el problema de la filosofía*.

fueron las posibilidades que escogió y cuál ha sido el rumbo del acontecer histórico como consecuencia de su elección.

Para comprender rectamente el acontecer histórico del siglo XIX es preciso ganar una perspectiva más ancha que la que se ofrece desde el punto de mira de un esquema dialéctico por complejo que sea. Si se considera el mundo histórico-social como una totalidad dinámica cuyo movimiento se produce por una rica trama de factores ideales y reales, al encarar la realidad histórica del siglo XIX conviene no olvidar una dimensión peculiar, más exactamente, una coordenada decisiva del acontecer. La dinámica del siglo XIX está determinada decisivamente por la interacción consciente de magnas figuras históricas con plena conciencia de sí mismas. La coexistencia de una pluralidad de Estados es el fenómeno político por excelencia a partir del Renacimiento. Hase roto el principio medieval de la unidad de los pueblos en la Cristiandad y la nueva forma de vida política, el Estado, propende, por su misma esencia, a extender su actividad hasta el límite de sus posibilidades. Es, por definición, soberano, y al no reconocer superior capaz de imponer normas, la expansión sólo es posible por la fuerza. El ámbito de su actividad no tiene otro tope que la fuerza de los demás. La consecuencia inevitable de esa tendencia a señorearlo todo es la lucha. Y como los rivales son numerosos e iguales en poder, unos con otros se contrapesan y equilibran. El Estado moderno —*lo stato*— lleva en sí mismo un principio de equilibrio, impuesto por la coexistencia de una pluralidad de fuerzas análogas, y una tendencia permanente a romperlo, una razón de convivencia en orden y en sistema, constantemente amenazada por la razón del propio engrandecimiento (16). La historia del Estado moderno es la historia de ese equilibrio inestable, penosamente mantenido frente a la tendencia hegemónica que le

---

(16) Véase Meinecke: *Die Idee der Staatsräson in der nueren Geschichte*, 1929, Introducción; y Windelband, W.: *Die Auswärtige Politik der Grossmächte in der Neuzeit von 1494 bis zur Gegenwart*, 1936, págs. 33 y sig.

es inmanente. Ranke, al enjuiciar con ojos de artista el prodigioso espectáculo de la pugna de los grandes Estados de la época moderna por la hegemonía y la quiebra incesante de todos los sueños de predominio —España, primero; Francia, luego; hoy añadiríamos Inglaterra—, veía en él un designio inescrutable de la Providencia. Como si Dios hubiese querido dar expresión perdurable a la idea de Humanidad en una pluralidad de naciones. Pero en el siglo XIX sucede algo radicalmente nuevo: surge briosamente la nación moderna como unidad de destino con conciencia histórica esclarecida, apoyada en el Estado como forma de organización (17). Cada Estado encarna ahora una idea nacional específica y singular, se convierte propiamente en instrumento de realización de esa idea. Y con ella irrumpe también en la escena histórica del siglo XIX el principio revolucionario, fermento capaz de movilizar y activar al máximo todas las potencias del hombre. Prodúcese entonces ese inquietante fenómeno de activación y movilización anímica que da al acontecer histórico del siglo XIX un ritmo apasionado e imprevisible, altamente acelerado, prodigiosamente oscilante. Al mediar el siglo, los nuevos ingredientes han ido acumulando tal presión que irrumpen explosivamente en la realidad: es el año crucial de 1848, donde todo parece removerse en lo hondo. Los hombres del 48 tienen todos la conciencia evidente de que ha ocurrido algo radicalmente nuevo en el mundo: Marx o Proudhon lo mismo que Donoso. Después de esta aparición eruptiva, las fuerzas desatadas parecen aquietarse. En realidad, lo que hacen es plegarse a la dialéctica propia del Estado moderno, servir sus tendencias inmanentes. Los dos grandes ingredientes nuevos, la idea nacional y el principio revolucionario, con sus dos

(17) Sobre el despuntar de la conciencia histórica véase Dilthey: *Aufgang des geschichtlichen Bewustseins*, tomo XI, y *Das achtzehnte Jahrundert und die geschichtliche Welt*, tomo III. Véase también Meinecke: *Der Historismus*, y Ernst Troeltsch: *Der Historismus und seine Probleme* (tomo III de los *Gesammelte Schriften*). Sobre la nación moderna véase el excelente libro de Ziegler, H. O.: *Die Moderne Nation*, 1931.

facetas, positiva y negativa (Revolución y Contrarrevolución), salen a la superficie como factores más visibles que parecen determinar el movimiento histórico. Y, sin embargo, el que no se contenta con mirar la superficie y atiende a ver lo que en el fondo sucede, pronto advierte que por encima del juego de esos factores aparentemente decisivos hay una realidad soberana que sabe servirse de ellos como de instrumentos de máximo valor. Esa realidad suprema es la *gran potencia.*

El acontecer histórico del siglo XIX tampoco se explica en lo que tiene de singular por la progresión de la idea nacional y la pugna del principio revolucionario y contrarrevolucionario. Lo decisivo, a nuestro entender, es que ambos ingredientes hacen posible el despliegue del Estado moderno hacia la forma de gran potencia. Y el nervio del acontecer del siglo XIX es precisamente *la pugna de las grandes potencias.*

El juicio lúcido de Ranke, quizá el historiador más grande que vieron los siglos, viene en ayuda nuestra: «La opinión corriente cree que nuestro tiempo sólo lleva en sí la tendencia y la fuerza hacia la disolución. Que su significación es, precisamente, dar al traste con las instituciones que aun quedan de la Edad Media capaces de darnos cohesión y vínculo; como si caminase hacia esa meta con la seguridad de un instinto innato... Como si fuese un movimiento general en el que Francia precediera a las demás naciones. ¡Buena opinión, a fe mía, que sólo permite las más tristes perspectivas! Nosotros creemos que no será capaz de mantenerse frente a la verdad de los hechos. Lejos de incurrir en puras negaciones, nuestro siglo ha producido resultados muy positivos; ha llevado a cabo una gran liberación, mas no en el sentido de la disolución; antes al contrario, la disolución le ha servido para reconstruir, para mantener; *«no sólo ha dado a luz las grandes potencias* (18), sino que ha renovado también de modo vivo el principio de todos los Estados, la religión y el derecho, y el principio de cada uno

(18) Subrayado por mí.

de ellos» (19). La división en dos grandes bandos de los hombres y de los Estados desde la aparición del principio revolucionario vale más, a juicio de Ranke, para aquéllos que para éstos: «Hay, desde luego, aficiones y repulsiones; han sido producidas por el curso de los acontecimientos. Pero esa pretendida enemistad de un antagonismo armado y presto a tomar las armas es una quimera... No hay una tendencia de la opinión tan dominante que los intereses se pospongan a ella» (20). Una razón inmanente al Estado mismo se levanta, soberana, sobre la pugna de los bandos y de los partidos. Como astros brillantes surgen en el horizonte del siglo XIX las grandes potencias, recorren en pugna unas con otras su camino, movidas por su principio propio: «en todos nuestros grandes Estados hay un principio vivo, individual, inmanente, del que dependen su actividad hacia el exterior y su configuración interna» (21). Y este grandioso espectáculo no invita a la tristeza, piensa Ranke, porque la contienda no lo es de fuerzas ciegas, sino de principios espirituales: «No ya la irrupción casual, la caída de unos sobre otros, la sucesión de los Estados y de los pueblos, es el espectáculo que la historia universal nos brinda, como a primera vista parece. Tampoco es el postulado de la cultura, tan dudoso a veces, su contenido único. Son fuerzas, y, en verdad, fuerzas espirituales, productoras de vida, creadoras, vida, en fin, energías morales, las que en nuestra evolución vemos. No cabe definirlas ni someterlas a abstracciones; pero sí cabe contemplarlas, percibirlas; se puede llegar a tener como el sentimiento de su existencia. Florecen, conquistan el mundo, salen a luz con la más varia expresión, pugnan, limítanse entre sí, sojúzganse unas a otras; en su interacción recíproca y en su sucesión, en su vida, en su perecimiento o en su renacer a mayor plenitud, a

(19) *Die grossen Mächte.*
(20) *Politisches Gespräch.*
(21) Idem.

mayor significación y dominio, estriba el misterio de la historia universal» (22).

En resumen: la lucha entre los Estados constitucionales y las monarquías absolutas no es lo decisivo. Son simples fenómenos de superficie. Lo que se ventila es la existencia y la afirmación interior y exterior de las grandes potencias. La fuerza vital de los Estados y de los pueblos sobrepuja a la de ideologías, teorías y sistemas.

La clave del siglo XIX es, pues, la pugna de las grandes potencias. Ahora bien, ¿qué es una gran potencia?

A primera vista tenemos que habérnoslas con un concepto puramente cuantitativo y, por lo tanto, relativo. Ser grande es cuestión de cantidad y presupone un término de comparación; se es grande con relación a algo más pequeño. En este sentido siempre ha habido Estados más grandes que otros a los que se podría llamar, comparativamente, grandes potencias. Roma o Cartago son grandes potencias comparadas con las tribus galas o germánicas. Entendido así el término, no nos sirve. ¿Qué único sentido posible hemos de dar a la afirmación de Ranke de que el siglo XIX da a luz las grandes potencias?

Hablando de Federico el Grande dice una vez Ranke: «si se pudiera sentar como concepto de una gran potencia el de que *tiene que ser capaz de mantenerse contra todos los demás, apretada en sí misma* (23), habría que decir que Federico elevó a Prusia a ese rango» (24). Y un poco más adelante, añade: «por primera vez se vio en la Alemania del Norte una potencia autónoma, no necesitada de alianza, entregada a sus propias fuerzas» (25). Los rasgos que caracterizan a una gran potencia son, según esa definición, la capacidad de mantenerse contra todos los demás, apretada en sí misma, la autonomía y el no ne-

(22) *Die grossen Mächte.*
(23) Subrayado por mí.
(24) *Die grossen Mächte.*
(25) Idem.

cesitar de aliados por ser bastantes frente a todos las propias fuerzas.

Indudablemente, la realidad que aquí se define está dada como postulado en la idea misma del Estado moderno soberano. El concepto de la soberanía, considerado en su versión hacia fuera, partiendo de la existencia real de una pluralidad de Estados soberanos, lleva implícita como postulado necesario esa capacidad de mantenerse contra todos los demás. Cuando Bodino y Hobbes formulan el concepto de la soberanía pensando respectivamente en el Estado francés y en la Inglaterra de Cromwell, tienen delante los ojos ese postulado supremo: una Francia, una Inglaterra capaces de mantenerse frente a todo y a todos. Pero lo que no se da antes del siglo XIX como posibilidad real es ese término «apretada en sí misma», fundamento de aquella capacidad. Sólo la irrupción de la idea nacional y del principio revolucionario en la escena histórica han creado, por primera vez, la posibilidad de que un grupo humano se «apriete en sí mismo» de modo que sea capaz de hacer frente a todos. Sólo ellos han creado esa posibilidad de «movilización total» de las almas y de los hombres que constituye la esencia singular de las grandes potencias. La impregnación del hombre entero por esos ingredientes ha creado ese tipo de hombre «activo», «movilizado» desde la raíz, y ha hecho posible ese sustancial apretarse de unos con otros en que la gran potencia encuentra sustentamiento.

Por eso, el término gran potencia no es puramente cuantitativo, sino también cualitativo. Genialmente ha dicho Hegel que llega un punto en que la cantidad se convierte en cualidad. El prodigioso fermento de la idea nacional, suscitado por el despertar de la conciencia histórica, y la incontrastable fuerza movilizadora del principio revolucionario, han creado la posibilidad de la gran potencia como realidad cualitativamente diferenciada. Por su virtud, hase llenado el firmamento histórico de esos astros lucientes y singulares con órbita propia, cuya pintura traza magistralmente el pincel emocionado de Ranke.

Pero en este giro cualitativo va también envuelta la posibi-

lidad de la «guerra total». Por primera vez, la pugna de las grandes potencias modernas es, en posibilidad, lucha «total», porque el enemigo se ha convertido cualitativamente en posible enemigo «total», «totalmente movilizado», es decir, movilizado exclusivamente por la enemistad. El juicio asombrado de Goethe ante el espectáculo de la batalla de Valmy de que aquello era un modo de guerrear absolutamente nuevo daba certeramente en el blanco. Tenía delante de sí el primer ejemplo de «movilización total» de un grupo humano. El espectáculo era, en efecto, una novedad radical. Sólo un grupo humano «totalmente movilizado» puede tornarse enemigo total y llevar a cabo una guerra total. Simultáneamente a la impregnación progresiva del hombre por la idea nacional y el principio revolucionario, se dan en el siglo XIX los supuestos reales que confieren al fenómeno de la movilización total fisonomía altamente dramática: el progreso de la técnica y la posibilidad de economías nacionales cerradas de proporciones gigantescas, casi infinitas.

Sobre esos supuestos específicos y singulares descansa la gran potencia como fase cualitativamente diferenciada en la trayectoria del Estado moderno (26). En su concepto está dada como posibilidad límite la guerra total. Ambos conceptos se pertenecen recíprocamente. Y aquí viene el punto cardinal. *El Estado totalitario es, a nuestro juicio, el modo de organización de la gran potencia en su plenitud, por cuanto despliega hasta el límite máximo las posibilidades implícitas en el concepto de gran potencia. Y como quiera que la posibilidad límite es la guerra total, el Estado totalitario es el modo de organización que hace a la gran potencia capaz de mantenerse contra todos los demás, apretada en sí misma, instrumento que hace posible la guerra total. Es, por consiguiente, el modo de organización propio del Estado moderno en su fase, cualitativamente diferenciada, de gran potencia.* Sigue, pues, dentro de la órbita del Estado mo-

(26) Empleo el término fase en su acepción usual, no en sentido dialéctico.

derno como forma de organización política. Y como el Estado moderno en todas las etapas de su trayectoria, es también un concepto neutral frente a los valores, capaz de múltiples contenidos. Lo esencial, a nuestro juicio, es su vinculación necesaria con la gran potencia como realidad histórica singular asentada sobre la posibilidad de movilización total para una guerra total como caso límite. En cambio, el contenido puede ser variable y su variación depende de la diferente ponderación que guarden entre sí los distintos factores de movilización.

El modo como unos con otros se ponderen en la unidad de la gran potencia determina su fisonomía específica y su valor singular y la diferencia cualitativamente de las demás. Si tomamos como punto de referencia el año de 1848 en que esos factores de movilización total descubren su faz dramática, acaso se podría decir, a guisa de ejemplo, que el principio revolucionario que explosivamente en aquella sazón se denuncia, ha encarnado de modo preponderante en la Rusia soviética como gran potencia, y al principio nacional, primero, en Prusia, gran potencia luego, en la Alemania del segundo Imperio, y, paradigmáticamente, en la Alemania del tercer Reich. El elemento preponderante determina el carácter cualitativamente singular de las grandes potencias. Mas en todas, combinados de esta o aquella manera, en más o menos, bajo signos de diferente naturaleza y valor, se dan los mismos factores de movilización total que ha de hacerlas capaces de mantenerse solas frente a las demás.

El principio del equilibrio y la tendencia a romperlo, inmanentes al Estado moderno, se documentan fielmente en la pugna actual de las grandes potencias, totalmente movilizadas en una guerra total. Sólo el porvenir podrá decirnos si el equilibrio va o no a quedar definitivamente roto. De sobrevenir tal rompimiento definitivo, el Estado totalitario habría sido el modo de organización del Estado moderno en su última etapa que serviría de tránsito a una nueva forma de organización política.

REPRESENTACION POLITICA
(1945)

I

EL CONCEPTO «TRADICIONAL» DE LA REPRESENTACIÓN POLÍTICA

Buscamos un concepto político. Las dificultades de la indagación son múltiples. Por lo pronto, una ineludible: la que ofrece ya por sí el conocimiento y la conceptuación de la región de la realidad en que el fenómeno se halla inscrito. Cuando queremos aprehenderlo en concepto, el fenómeno mismo se nos presenta con apariencia múltiple y extraordinariamente variable. Por lo común, el término representación suele ir seguido de un adjetivo que al mismo tiempo que califica una realidad concreta, desvalora los demás fenómenos más o menos análogos. En el siglo XIX, todos los bandos políticos, sin excepción, quieren apropiarse el vocablo, con despojo de su adversario. Los hombres de la Restauración niegan al Parlamento carácter genuinamente representativo. Los liberales no se resignan a admitir que el fenómeno de la representación haya podido existir antes que el liberalismo, y tachan de falsa representación la de las Cortes medievales. Para un bolchevique, sólo los Soviets son representación genuina del pueblo. La bibliografía fascista habla de representación «corporativa» o «institucional», y descalifica con ese adjetivo la representación individual formada por vía democrática.

La pugna obedece a razones profundas. El liberal, el teórico de la Restauración, el bolchevique, el fascista, operan con criterio diferente en la selección de lo que, dentro de la reali-

dad política, ha de ser considerado como relevante. Para quien piensa que el único modo legítimo de producir la unidad política es la unificación de voluntades por virtud del principio de mayoría, la única representación genuina que cabe es la obtenida por el sufragio universal. Es, pues, un juicio previo de valor el que decide la selección de lo relevante; lo demás es cantidad *négligéable*. Los teóricos de la Restauración sabían muy bien que el reconocimiento del carácter representativo del Parlamento entrañaría la caída de la Monarquía. Los liberales, que sólo encontraban denuestos para hablar de la Edad Media, reivindicaban para sí el monopolio de un término capaz de levantar al Parlamento por encima de las instituciones del *Ancien Régime*. El fascista se defendía de las impugnaciones democráticas, que tachaban al régimen de dictadura, postulando el carácter genuinamente representativo del sistema italiano. Al igual que otros conceptos políticos, el de la representación parece haberse convertido en concepto ideal que resume en sí todo lo bueno, bello y agradable. Pugnan todos por arrebatárselo; y dijérase que cada cual da por ganada la batalla y al adversario por vencido, cuando ha conseguido salvar para el régimen que postula o describe el epíteto de representativo.

Si los conceptos políticos no fuesen algo más que la expresión simbólica de una realidad en sí misma polémica, nuestra tarea terminaría en cuanto hubiésemos dado razón de la pugna ideal a la luz de la contienda efectiva. Nos bastaría con esclarecer los diferentes juicios de valor que informan las distintas decisiones, para formular luego el propio juicio que autorizase a calificar a un régimen concreto como régimen representativo. Pero esto equivaldría a resignarse a un relativismo escéptico, con renuncia previa a un concepto válido de la representación. Menester es que sigamos camino que nos conduzca a mejor puerto.

En efecto: además de esa dimensión polémica del término representación, hay otra razón más honda que hace inevitable la pluralidad de acepciones y al concepto cambiante. Es la na-

turaleza misma de la realidad sobre que el concepto recae. Desde la frase de San Gregorio Magno: *Nostra per eum representetur auctoritas* (1) hasta la representación corporativa o institucional de la teoría fascista, el vocablo «representación» y el cuadro de significaciones que en él se encierran ha venido proyectándose sobre realidades heterogéneas de movediza figura. En nada se parecen unas a otras si no es en ir presididas por un vocablo común. El único modo de apresar en conceptos una realidad altamente móvil consiste en conferirla cierta fijeza a los fines de la investigación. Vamos a intentarlo en dos dimensiones: en el tiempo y en el espacio. En vez de reflejar en un análisis histórico las sucesivas mudanzas de su faz, centraremos la reflexión en un ámbito histórico, limitado en el espacio y en el tiempo, y preeminente desde el punto de vista de la teoría de la representación: el «régimen representativo». Es, prcisamente, el punto en que la teoría cristaliza en un concepto que aún gravita sobre la realidad política contemporánea. El esfuerzo teórico hace que el modo de organización política significado con esa rúbrica se rodee de un *pathos* singular y se deslinde polémicamente de los demás tipos de organización, anteriores o posteriores. La realidad que no se ajusta enteramente a sus notas peculiares se reputa contraria a la representación. La teoría acaba idealizando el régimen representativo y cifrando en él nada menos que la esencia permanente y universalmente válida de la representación. He aquí por qué toda pesquisa científica sobre el concepto de la representación no tiene más remedio que empezar por poner en claro el concepto tradicional de la representación propio del régimen representativo. Intentémoslo sin dilación.

Según la idea pura del régimen representativo, el fenómeno de la representación política sólo se da cuando coinciden las circunstancias siguientes: el titular sobre el cual recae la re-

(1) Greg. Magno, Ep. I, 1.

presentación —el representado— ha de constituir una unidad y una totalidad desde el punto de vista político e ideal. A esa unidad suele darse indistintamente el nombre de Pueblo o Nación. Poco importa el modo como el concepto se entienda. Lo decisivo es que el pueblo constituye el punto supremo de imputación de lo político, y que no se considera como pura agregación o suma de individuos, pensados a manera de átomos, sino como un todo (2). En segundo lugar, ese todo, titular genuino de la voluntad política —*volonté générale*—, no es capaz de querer y obrar por sí mismo y ha de hacerlo por medio de «representantes», a los que confiere ese carácter por el único método válido de producción de la voluntad general en la democracia liberal: la elección. La elección hace posible que las acciones políticas de una persona —el representante— sean imputables al pueblo —la totalidad representada (3)—. La nota de totalidad que el representado tiene en propio confiere a la representación carácter total. Por eso, en el régimen parlamentario, el diputado, aunque elegido sólo por una circunscripción, no representa al sector del territorio que le eligió, sino al pueblo entero. Igualmente, vinculada la representación a la idea del pueblo como totalidad, el titular activo de aquélla, por fuerza ha de ser, al menos teóricamente, procurador del bien común, no ya de los privilegios o derechos de grupo.

Esta consecuencia, que emana de la dialéctica misma del con-

(2) ... *La nation, en tant que corps unifié, envisagé dans son universalité globale, et distingué, par conséquent, des unités individuelles et des groupes partiels, que ce corps national comprends en soi* (Carré de Malberg: *Contribution à la théorie générale de l'Etat*, II, pág. 224).

(3) V., por ejemplo, Montesquieu: *Esprit des lois*, lib. XI, cap. VI: *Comme dans un Etat libre tout homme qui est censé d'avoir une âme libre doit être gouverné par lui même, il faudrait que le peuple en corps eut la puissance législative; mais comme cela est impossible dans les grands Etats et est sujet à beaucoup d'inconvénients dans le petits, il faut que le peuple fasse par ses représentants tout ce qu'il ne peu faire par lui-même.*

cepto del pueblo, como totalidad cuya voluntad se actúa por medio de la representación, permite a la publicística constitucional calificar de no representativo el antiguo régimen de los Estados medievales. Donde el representante no asume la representación del pueblo entero, no hay representación propiamente dicha. El simple procurador de estamentos o grupos sociales y de intereses parciales ante el titular del poder político no es representante. La misma dialéctica del concepto trae consigo otra consecuencia inmediata: quien asume la representación entera del pueblo no puede estar sujeto a la voluntad concreta del distrito que le eligió. La representación es así contraria al «mandato imperativo». El representate genuino ha de poder, con sus actos, decidir el destino de todo el pueblo.

Como ese haz de notas singulares sólo se da simultáneamente en el Parlamento, pronto se convierte éste en sede genuina de la representación. La teoría política pone entonces su mejor empeño en diferenciar esta instancia típicamente representativa de las Cortes y los Estados Generales del Ancien Régimen (4).

(4) No podemos detenernos a precisar con mayor hondura el sentido de la famosa controversia y sus múltiples caras. Sigue siendo hoy uno de los puntos más discutidos de la historia del Derecho. A una y otra banda de la discusión podrían citarse decenas de nombres considerables: desde Welcker, Unger, Waitz y Stahl, hasta Von Below, Wolzendorf, Hartung, etcétera. Mientras unos sostienen que los Estados medievales representaban a la totalidad de los súbditos y eran por tanto, genuinamente «representativos», el bando contrario trata de reservar el vocablo «representativo» para una realidad política asentada sobre la idea del pueblo como totalidad, y advierte que la existencia en las postrimerías de la Edad Media de locuciones como *vicem et auctoritatem universitatis civium repraesentant*, aplicadas por Marsilio de Padua o Nicolás de Cusa a las juntas de los Estados, no autoriza a interpretarlas en sentido moderno representativo. Téngase en cuenta, añaden, que donde dice «interés de todos», incluso cuando se refiere a la defensa del territorio o a la aprobación de impuestos, ese interés no es sino el producto de la suma de los intereses particulares de los Estados, y que si acaso éstos se cuidan de defender frente al Príncipe el interés total, no lo hacen sino en interés propio y

Canonízanse como esenciales sus notas típicas, y la literatura preconstitucionalista hablará de una «representación de la nación», de la «totalidad de los intereses nacionales», de los «derechos del pueblo», de la «unidad política del pueblo representada por el Parlamento», etc. (5). El Parlamento comienza a asumir paulatinamente el monopolio de la representación. Si en un principio (etapa de la llamada Monarquía «constitucional») todavía tiene enfrente de sí otra instancia representativa genuina —el Monarca—, pronto empieza a acentuarse la superioridad del rango del Parlamento en la esfera representativa (6). Termina el Parlamento por absorber totalmente el concepto de la representación (régimen parlamentario). Parlamento

---

exclusivo. El pueblo, como simple agregado de una pluralidad de individuos e intereses particulares, no es susceptible de representación.

Muy a propósito sería apuntar el carácter que la controversia ha tenido en España, y no dejaría de ser aleccionador comprobar hasta qué punto la falta de sentido histórico y la confusión en torno a los conceptos fundamentales del Derecho político ha podido influir en nuestro siglo XIX. Por ejemplo, la falsificación del carácter y el sentido de las Cortes españolas medievales en Martínez Marina, que no se para un punto a pensar sobre el valor histórico de los vocablos políticos que usa: «El Congreso *nacional* (!) español era un Cuerpo formado de representantes o de las personas más señaladas de la *Nación* (!) (*Teoría de las Cortes*, tomo I, prólogo, pág. XLVIII).

La polémica sigue en pie, y la raíz última de su insolubilidad, descontadas otras dificultades, es que los argumentos de todos los bandos se mantienen dentro del horizonte del Derecho político liberal, donde el concepto de la representación aparece identificado con el del régimen representativo. Añádase a esto la falta de un concepto válido de la representación y el hábito mental de usar conceptos genéricos al modo positivista, con la consiguiente involuntaria transposición de conceptos saturados de actualidad a situaciones históricas heterogéneas.

(5) V. las citas concretas en *Leibholz, Das Wesen der Repräsentation*, páginas 48 y sig.

(6) El régimen representativo aparece entonces como sistema de instituciones frente al arbitrio monárquico (principio consagrado en el Bill of Rights y en la Revolución francesa).

y representación son ahora términos correspondientes, intercambiables. Representación es, ni más ni menos, representación parlamentaria. Con ello, el concepto de la representación se inscribe irremediablemente en el horizonte del Estado de derecho burgués, donde el Parlamento, aparte su función representativa, tiene por misión asegurar el cumplimiento del supremo postulado liberal: la libertad individual. La idea de la representación queda así asociada al principio de la libertad individual. Y como el Estado de derecho burgués no sabe de un medio mejor para garantizar la libertad individual, que organizar el poder según el principio de la división de poderes, el concepto de la representación queda también involucrado con este principio, puramente técnico, de organización del poder político. La unión de los tres principios —representación, libertad individual, división de poderes—, pregonada como venturoso advenimiento por los grandes teóricos del Estado constitucional: Locke, Stuart Mill, Montesquieu, Sieyés, Mably, de Lolme, etc., constituye el ideal del «régimen representativo».

Es en Kant donde la idea del régimen representativo gana mayor densidad y madurez y donde mejor se advierte el emparentamiento de los tres principios. El Estado en sí, como idea pura, tal como debe ser conforme a los principios puros del Derecho, el Estado como norma, contiene, dice Kant, tres poderes, *trías política: potestas legislatoria, rectoria et iudiciaria* (7). Por virtud de esos tres poderes diferentes, tiene el Es-

(7) *Metaphysik der Sitten*, segunda parte de la *Teoría del Derecho: Das œffentliche Recht*, cap. I: *Das Staatsrecht*, 45: «Todo Estado contiene en sí tres poderes, es decir, contiene la voluntad general unida en tres personas (trías políticas): *el poder de señorío* (soberanía) en la persona del legislador; *el poder ejecutivo*, en la del gobernante (como consecuencia de la ley) y *el poder judicial* (como reconocimiento de lo suyo a cada uno según la ley) en la persona del juez *(potestas legislatoria, rectoria et iudiciaria)*, igual que las tres premisas en una conclusión práctica de la razón: la premisa mayor, que contiene la ley de aquella voluntad; la

tado autonomía, es decir, se constituye y se mantiene a sí mismo según la ley de la libertad. En su unión estriba la salud pública, entendida como aquel estado de máxima armonía de la Constitución con los principios del derecho, postulado supremo que la razón, por virtud de un imperativo categórico, nos impone (8). Cuando a estos dos principios, consustancialmente unidos —libertad y distinción de los tres poderes—, se añade la representación, se obtiene la imagen del Estado verdadero, la que es conforme a la idea, la única Constitución ajustada a derecho, y en la cual alienta el espíritu del pacto originario *(anima pacti originarii)*, que tiene por principio rector la libertad: «Toda República verdadera (9) es y no puede ser otra cosa que un

---

premisa menor, que contiene el mandato del procedimiento según la ley, es decir, el principio de subsunción bajo aquélla, y la conclusión, que contiene la sentencia sobre lo que en aquel caso sea derecho».

«Los tres poderes en el Estado están, primeramente, coordinados como personas morales que son *(potestas coordinatæ)*, es decir, cada una es complemento de las otras para la perfección de la constitución política *(complementum ad sufficientiam)*; pero, en segundo lugar, están también recíprocamente subordinadas *(subordinatæ)*, de modo que ninguna puede usurpar la función de las otras, sino que tiene personalidad propia, es decir, ordena en calidad de persona especial; pero bajo la condición de la voluntad de otra superior; en tercer lugar, administra el derecho a cada súbdito por la unión de ambas» (apartado 48).

(8) Kant: Op. cit., 49: «Tres diferentes poderes *(potestas legislatoria, executoria et iudiciaria)* son, pues, por los que el Estado (civitas) tiene su autonomía, se constituye y mantiene a sí mismo según las leyes de la libertad. En su unión está la salud del Estado *(salus rei publicae suprema lex est)*; por la cual no se ha de entender el bien de los ciudadanos y su felicidad, ya que ambos pueden resultar más cómodos y deseables (como afirma Rousseau) en estado de naturaleza o bajo un Gobierno despótico: «Por la salud del Estado se ha de entender aquella situación de mayor armonía de la Constitución con los principios del derecho a que la razón nos hace aspirar obligatoriamente por un imperativo categórico».

(9) Kant emplea aquí el término república en el sentido genérico de *res publica*, no como forma de gobierno. El texto completo dice así: «Las formas de Estado son sólo la letra *(littera)* de la legislación originaria en el estado civil y pueden continuar siéndolo mientras perte-

sistema representativo del pueblo, por el que, en nombre de éste, unidos los ciudadanos todos y por medio de sus diputados, se cura de sus derechos» (10).

Lo que Kant pretende dibujar en tales conceptos es la idea pura del Estado y del sistema representativo. De la asociación de los tres principios esperaba Kant, y con él todos los publicistas y teóricos del constitucionalismo, que había de vencer las antinomias de la realidad política demoliberal: entre la libertad individual y la sociedad, entre la idea de libertad y la de igualdad, etc. Esperaba que el régimen representativo tendría virtud para armonizarlo todo bajo el imperio de ambas ideas. De este modo, el sistema representativo sería el más fiel servidor de la justicia, de la verdad y de la razón. Aseguraría nada menos que el triunfo de la razón entre los hombres. A esta luz,

---

can a la máquina de la constitución política y sean consideradas como necesarias por costumbres viejas e inveteradas (o sea, subjetivamente). Pero el espíritu de aquel contrato originario *(anima pacti originarii)* contiene la obligatoriedad de un poder constituyente y la de atemperar a aquella idea el modo de gobierno, de suerte que, si no puede hacerse de golpe, se vaya modificando paulatina y continuamente hasta que coincida con la única constitución conforme a derecho, la de la república pura, y se disuelvan las antiguas formas empíricas (estatutarias), que sólo tendían a hacer súbdito al pueblo, en las originarias (racionales) que tienen como principio y como condición de la coacción la libertad necesaria a toda Constitución jurídica en sentido genuino..., esto es, la única constitución política duradera donde la ley señorea por sí misma y no depende de persona alguna particular; el fin último de todo el derecho público, la situación en que se da a cada uno perentoriamente lo suyo; mientras que a aquellas formas de Estado ... sólo se les puede atribuir un derecho provisional y no pueden ser consideradas como la situación jurídica absoluta de la sociedad civil. Toda república verdadera es, y sólo puede ser, un sistema representativo del pueblo, por el que en nombre de éste, unidos los ciudadanos todos y por medio de sus diputados, se cura de sus derechos. En cuanto un jefe de Estado (sea Rey, o la nobleza, o el pueblo todo, la asociación democrática) se haga representar en su persona el pueblo unido no sólo representa al soberano sino que es el soberano mismo...».

(10) Kant: Op. cit., 52.

huelga decir que todo lo que no encaja en el esquema antes perfilado carece de interés desde el punto de vista de la representación; no es «representativo». Las instituciones medievales son «pre-representativas», relevantes sólo en cuanto contienen en germen el régimen representativo.

Mas, en realidad, esta imagen del régimen representativo, donde el concepto de la representación queda aprisionado en la trama de los principios liberales de libertad individual y división de poderes, no era, como Kant pensara, ni la idea «pura» del Estado, ni la idea «pura» de la representación y del sistema representativo. Era, simplemente, la sublimación al plano de las ideas puras trascendentales de una realidad histórica concreta: el Estado de derecho burgués. Por eso, cuando el entramado de esa realidad concreta se deshilacha, empiezan también a dislocarse unos principios de otros. Es el fenómeno conocido bajo la rúbrica de «crisis del sistema representativo» (11). Al llegar a este punto de quiebra, el concepto de la representación se desgaja del tronco liberal, y la teoría política empieza a poner en tela de juicio los supuestos singulares en que el concepto tradicional descansa. La aparición sobre el escenario histórico de realidades políticas concretas de signo post-liberal obliga, por otra parte, a ensanchar el concepto hasta dar cabida en él a fenómenos difícilmente encuadrables en el esquema tradicional del régimen representativo. La meta consiste ahora en desnudar al concepto de lo puramente transitorio y ligado a una forma política concreta. Se trata de precisar la «esencia» de la representación. El empeño es una verdadera gigantomaquia en torno a la realidad política. Sólo después de desvelar su sentido más entrañable podremos fijar con exactitud el punto en que hoy se halla la teoría política y seguir luego camino propio, con brújula que guíe nuestro paso.

(11) El carácter de este estudio nos obliga a limitarnos a apuntar el fenómeno y a prescindir de analizarlo a fondo y en sus pormenores.

II

La polémica actual en torno a la «esencia» de la representación

Para comprender rectamente el sentido de esa gigantomaquia, preciso es que demos un paso más en profundidad y saquemos a plena luz la urdimbre de ideas en que el concepto tradicional se halla prendido.

En virtud de un proceso cuya trayectoria hemos procurado dibujar sucintamente, el concepto de la representación acaba involucrándose totalmente en el entramado del Estado de derecho burgués, y queda, así, inscrito en el horizonte propio del racionalismo liberal. El supuesto metafísico de este modo de racionalismo consiste en admitir una razón general o universal —*ratio universalis*—, que se halla repartida en el mundo humano en partículas irregulares. Esta *ratio universalis* se encuentra en estado latente en sus diferentes titulares, y el mecanismo para actualizarla no es otro que la discusión. De la libre pugna de las razones individuales emerge la razón universal, es decir, la verdad. Por virtud de una armonía preestablecida, la concurrencia libre de opiniones conduce inexorablemente a la verdad (12). La verdad, es decir, lo universal, lo general, se conquista por la discusión, o sea, por el choque de los razonamientos. La unidad política nace de la libre concurrencia, por virtud de esa armonía preestablecida. El orden está dado en sí mismo, en esa *ratio* universal que se actualiza por medio de la discusión.

Al inscribirse el concepto de la representación dentro de este horizonte, queda irremediablemente vinculado a la idea de

(12) V. Carl Schmitt: *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, 1923, pág. 23.

la «razón universal» y al principio de la discusión como método de actualización de la *ratio*. Lo que se representa es precisamente esas partículas de razón, y, por eso, la sede natural de la representación es el Parlamento, institución cuyo último sentido consiste en alcanzar la verdad «parlamentando», es decir, discutiendo libremente por medio de argumentos y contraargumentos (13). Luego, esa verdad se plasma en resoluciones cuyo carácter lógico es el de un precepto racional general. Es la verdad —la *ratio*—, lograda a fuerza de discusión, la que hace la ley. La ley es expresión de la razón universal. Es de sobra conocido el proceso histórico a través del cual se produce la amalgama del principio liberal con el principio democrático. En rigor, la idea democrática excluye la representación, como ocurre en Rousseau. La «voluntad general» —lo que en cada hombre hay de voluntad racional que quiere el bien común, lo universal, a diferencia de su voluntad particular— sólo puede ser actualizada por su propio ejercicio: *Je dis, donc, que la souveraineté, n'étant que l'exercise de la volonté générale, ne peut jamais s'aliener, et que le souverain, qui n'est qu'un être collectif, ne peut être représenté que par lui même* (14). El argumento de Rousseau es contundente: *Le pouvoir peut bien se transmettre, mais non pas la volonté* (15).

(13) Id., íd., págs. 23 y sig.

(14) *Contrat Social*, lib. II, cap. I.

(15) *En effet, s'il n'est pas impossible qu'une volonté particulière s'accorde sur quelque point avec la volonté générale, il est imposible au moins que cet accord soit durable et constant, car la volonté particulière tend, par sa nature, aux préférences, et la volonté générale à l'egalité. Il est plus impossible encore qu'on ait garant de cet accord, quand même il devrait toujours exister; ce ne serait pas un effet de l'art mais du hasard. Le souverain peut bien dire: «Je veux actuellement ce que veut un tel homme, ou du moins ce qu'il dit vouloir», mais il ne peut pas dire: «Ce que cet homme voudra demain, je le voudrai encore, puisqu'il est absurde que la volonté se donne des chaînes pour l'avenir, et puisqu'il ne dépend d'aucune volonté de consentir à rien de contraire au bien de l'être qui*

Al amalgamarse históricamente ambos principios en la democracia liberal, el concepto de la representación se inscribe en el área de la «voluntad general», interpretada como la actualización de la razón universal. La representación permite actualizar la voluntad de una comunidad, que a su vez, «infaliblemente», realiza la razón universal en virtud de una armonía preestablecida. El supuesto último de esta interpretación es el siguiente: la voluntad del pueblo, la *volonté générale* como voluntad concreta y real, distinta de la voluntad individual, aunque trabada íntimamente con ella, no podría constituirse en la esfera política, y quedaría sin dirección y sin posibilidad de acción, si no existiesen instancias «representativas» por virtud de las cuales la muchedumbre inconexa de voluntades individuales puede ser ayuntada unitariamente en una «voluntad común» individualizada. La representación se convierte entonces nada menos que en principio esencial de constitución de la unidad política. Sin representación, no hay «voluntad general», es decir, no hay ayuntamiento de voluntades ni unidad política, no hay Estado posible. Por medio de la representación, el pueblo como unidad señorea al pueblo como totalidad (16). Por su virtud se produce y realiza constantemente la junta de voluntades que determina la unidad política. Todo pueblo es, desde el punto de vista existencial, una comunidad concreta; pero sólo la representación es capaz de hacer visible esa comunidad: *Nisi unus quisque voluntatem suam, alterius unius, nimirum unius Hominis, vel unius Concili voluntati ita subjiciat, ut pro voluntate omnium et singulorum, habendum sit* (17).

---

veut. Si donc le peuple promet simplement d'obéir, il se dissout par cet acte, il perd sa qualité de peuple; à l'instant qu'il y a un maître, il n'y a plus de souverain, et dès lors le corps politique est détruit». (*Contrat Social*, lib. II, cap. I.)

(16) Heller: *Die Souveränität*, pág. 75.

(17) Hobbes: *De Cive*, 5, 6. El argumento de Hobbes es típicamente contractual, como resulta del apartado número siete: «Esta sumisión de la voluntad de todos a la voluntad de un hombre o de una asamblea se

Al llegar el régimen representativo a su punto de saturación, el problema de la teoría política consiste en salvar el concepto, purgándolo de sus notas accidentales. El resultado es la pugna actual en torno a la «esencia» de la representación. En seguida se advierte que, tanto la llamada crisis del régimen representativo como la pugna en torno a la «esencia» de la representación, no son sino un aspecto, aunque muy importante, de la crisis general contemporánea de la teoría política y de la gigantomaquia en torno a la esencia de la realidad política. Dejemos a un lado las posiciones que no hacen sino reproducir el concepto tradicional y examinemos la dialéctica del concepto mismo en las zonas límites y más cualificadas de la teoría política contemporánea, donde mejor se percibe el sentido de la pugna.

Como vamos a ver, la «esencia» de la representación es interpretada de uno u otro modo, según sea el concepto de la realidad política de que se parte.

a) *La representación política como representación de valores*

El supuesto de que se parte es el concepto del pueblo como unidad y totalidad determinadas por una comunidad de valores objetivos (18). Esos valores han de ser realizados perma-

produce cuando cada uno se obliga a los demás por medio de un contrato a no hacer resistencia a la voluntad de ese uno al cual se ha sometido... A esto se llama unión o asociación. Como voluntad de la asamblea vale entonces la voluntad de la pluralidad de las personas que la integran».

(18) V., por ejemplo, Smend: *Verfassung und Verfassungsrecht*, páginas 46, 93 y sig., y Leibholz: Op. cit. págs. 44 y sig.: «El Estado no es un ser en sí que se utilice luego como medio para realizar fines trascendentes a él. Sólo es realidad en cuanto es realización de un sentido. Es idéntico a esa realización de sentido. No se explica ni se justifica, pues, por una referencia teleológica a fines transcendentes a él, sino que ha de ser entendido en su sustancia como realización de valores...» (pág. 46).
«... la vida del Estado como un todo no es una suma, sino una unidad

nente y plenariamente en la conciencia de los que componen el pueblo. De esa suerte, los valores objetivos adquieren concreción real en una situación histórica singular. El hecho de que los valores sean vividos con vivencia unitaria y en su plenitud es el supuesto de la unidad. Pero como su contenido —por lo menos en el Estado moderno— es tan rico, que resulta casi inaprehensible, para que esa vivencia unitaria y entera pueda producirse en la realidad, hay que concentrar el haz de los valores objetivos en un punto. Ese punto «representa» la plenitud de esencias comunes.

Aquí, el concepto de la representación aparece purgado de sus notas accidentales. El fenómeno representativo es independiente del principio de la libertad individual o de la división de poderes. Puede darse en cualquier régimen político: en la Monarquía absoluta, como en el régimen parlamentario o corporativo. Tampoco queda contraído al *deliberare*, ya que la «concentración de valores» puede proyectarse hacia cualquier punto, pues, como diría Hegel, el Estado «puede poner toda su infinitud y su honor en un detalle cualquiera» (19). El fenómeno de la representación será tanto más genuino e intenso cuanto mayor sea el grado de concentración de valores. El grado de la representación dependerá de la idoneidad de la instancia

o totalidad individual determinada por la concreción de valores objetivos en circunstancias históricas concretas» (pág. 47).

Smend pretende reducir el concepto de la representación al de «integración»: «El punto de partida continental en la interpretación de la representación parlamentaria es el concepto de la razón que dormita en la multitud, que se despierta y se hace consciente en el representado por medio del representante... Si se sustituye la idea racionalista de una multitud poseedora de una razón realmente preexistente por una individualidad concreta de voluntad siempre existente, esto no significa otra cosa sino el carácter integrador del mando...» (pág. 94).

«El problema entero de la representación cae en el campo de la integración objetiva...» (pág. 95).

(19) Hegel: *Rechtsphilosophie*, pág. 334.

representativa para producir vivencias en que la comunidad de valores sea vivida en su plenitud integral y como totalidad intensiva. El sentido de la representación es entonces «integrar al pueblo en la unidad del Estado» (20). Por su virtud, se hace empíricamente perceptible en la realidad la preexistente e invisible comunidad concreta del pueblo. Entróncase así el mundo de los valores y del espíritu con el mundo sensible, el espíritu se reconcilia con la materia. El material sensible sirve de soporte a la actualización constante de valores ideales.

Desde esa perspectiva, no es difícil desnudar al concepto de sus *accidentalia*. Sus notas esenciales serían: en primer lugar, la pertenencia a la región del valor, a diferencia de la mal llamada representación en el Derecho privado (*Vertretung*), que se mueve en la esfera de los puros intereses y es totalmente ajena a los valores; en segundo lugar, como quiera que lo que ha de ser representado es la unidad «ideal» y esa unidad ha de ser reproducida en la realidad, el fenómeno representativo exige la duplicidad de la existencia personal. Con ello, la representación política se deslinda de todos los conceptos que no exigen esa duplicidad (abstracción), de los que descansan sobre la idea de unidad (solidaridad, identidad) y de los que no reproducen ni dan existencia real al representado (símbolo) (21). Por virtud de esa duplicidad, los actos del representante son imputados al representado. El representante tiene que ser necesariamente un individuo o una pluralidad de personas. Representa la voluntad general fluyente de la continua realización de los valores comunes.

El enlace de la representación con el concepto del pueblo, como unidad ideal determinada por la actualización permanente de valores objetivos, transporta el fenómeno de la representación a la región pura del espíritu en que los valores tienen

(20) Smend: Op. cit., págs. 18 y sig.
(21) V. Leibholz: Op. cit., pág. 37.

asiento y pone en nuestras manos un concepto «espiritual», al modo de las Ciencias del Espíritu, con menoscabo de la verdadera realidad en que se inscriben los fenómenos políticos (22).

(22) V. la crítica de Smend y de Leibholz en mi *Introducción al Derecho político actual*, Madrid, 1942, Editora Nacional. La parte fundamental de esta crítica se encierra en los siguientes párrafos: «¿En qué consisten esos valores? ¿Qué son propiamente? ¿Son acaso «ideas de valor», como las de Rickert? En ese caso, como ya dijimos al hacer la crítica del positivismo neokantiano, no es posible aprehender con ellas la realidad histórica. ¿Dónde están anclados esos valores? ¿Qué relación objetiva de jerarquía hay entre ellos? Eso por lo que toca a la posición metafísica. Pero es que además la teoría de la integración ni siquiera es capaz de construir la unidad del Estado. El proceso de integración es, en efecto, proceso social; pero con él no se define el carácter específico del Estado. Es un principio general que no sirve para aprehender figuras sociales concretas. Con razón afirma C. Schmitt que la teoría de la integración no es propiamente una teoría del Estado, sino una teoría general de la sociedad. El problema de que sea lo específicamente estatal no se resuelve con los tipos de integración, que son también generales. Lo que Smend no consigue demostrar es cómo del funcionamiento del sistema de integración surge el Estado como asociación soberana de voluntad. Lo único que nos dice es que la integración es en sí misma un valor encuadrado en el complejo de valores y que la peculiaridad del Estado estriba en la especial "plenitud o totalidad" de valores. Su diferencia frente a las demás asociaciones estriba en la necesidad de conservarse a sí mismo impuesta por la "ley primaria del espíritu". Por otro lado, tampoco el concepto de integración es unívoco, porque unas veces significa el proceso a través del cual se estructura el Estado en el individuo y desde él; otras significa la cooperación de diversos factores en un proceso que produce la comunidad política; otras, equivale a la realización permanente del Estado como figura sobreempírica (como realización de valores trascendentales). Queda, pues, sin resolver el problema capital del Estado como unidad política específica. El Estado se reduce a la "vivencia de una comunidad de valores". En el Estado moderno, esos valores, cuyo origen y naturaleza no nos desvela Smend, no nos son dados de un modo directo, sino simbólico, dice él mismo. En una palabra, Smend no consigue demostrar que esa "comunidad de valores vivida" exista de hecho, sino sólo que es posible. El Estado es, pues, una hipótesis al modo de Vaihinger, una hipótesis "como si". Por una parte, no nos dice si esos valores son positivamente "vividos" por todos, y por otra, presupone esa comunidad, puesto que califica a

b) *La representación política como uno de los principios de actualización de la unidad política*

El supuesto de que parte es el concepto del pueblo como unidad política, que puede ser actualizada, bien por el principio de identidad, bien por el de representación. En el primer caso, el pueblo constituye una unidad política en sí mis-

todo Estado real como una comunidad real. Resulta entonces que el Estado es una comunidad "real", y, en cambio, no se nos demuestra su "realidad", sino su "posibilidad". El supuesto filosófico histórico de Smend es también fácil de descubrir. La historia es, a sus ojos, un torrente ininterrumpido en el cual el ser concreto lleva en sí el "haber sido" y la decadencia en el curso del acontecer. La esfera del sentido es, en cambio, esfera intemporal y estática, en perpetua quietud. En la construcción de Smend se refleja también, sin duda, la influencia del concepto romántico del organismo. Si miramos ahora la teoría de Smend a la luz de la situación en que naciera, en seguida echamos de ver el vivo contraste entre una y otra. En la teoría del Estado de Smend todo es armonía. El proceso continuo de integración asegura la realización permanente de valores, es decir, la comunidad. En la realidad política concreta el espectáculo es harto diferente, no se ven sino desgarraduras. El Estado democrático de masas ha llegado a un grado tal de anarquía, que todo se descompone en contiendas económicas y políticas. Frente a esas luchas, el Estado es neutral, se inhibe, se reduce al mínimo, abandona la solución de los problemas a las fuerzas sociales. Los partidos políticos tienen entonces la misión de "organizar la sociedad", la sociedad debe organizarse a sí misma.

Como no existe un marco firme y todo está abandonado a las fuerzas sociales, el Estado se integra a sí mismo. He ahí quizá el sentido político profundo de la teoría de la integración. Pero acaso aliente también en ella un poso romántico: la reacción romántica contra la destrucción de los valores de la comunidad dentro del Estado democrático.

O quizá se proponía Smend integrar a las masas proletarias en el cuadro del Estado democrático. Si ello es así, bien podemos afirmar desde nuestro horizonte que la teoría de la integración, pese a la belleza de sus construcciones, el aroma romántico que despide su concepto de la comunidad y al intento fallido de fundamentar metafísicamente la realidad política, no ha podido evitar el destino trágico del Estado democrático, en el cual va también implícito el suyo propio» (págs. 169 y sig.).

mo, por su misma presencia, cuando la homogeneidad de los que le integran es tan fuerte y consciente que hace de él una unidad de acción. El punto extremo de la identidad se alcanza en la democracia pura, donde el pueblo está siempre «presente» y es idéntico a sí mismo. En el segundo caso, la unidad política es actuada por medio de la representación; es decir, «mostrando» en un punto la realidad ausente del pueblo en *status* político. La representación consiste en «mostrar», en hacer patente la unidad política. Sólo la unidad política puede ser representada, porque sólo un pueblo que se halla en estado político, en ese modo de agrupación alto, intenso y potenciado que entraña el ser político, es susceptible de representación. El pueblo en puro estado de agregación natural, como entidad sin «existencia» genuina, incapaz de discernir el amigo y el enemigo, no es representable: «En la representación toma apariencia concreta un modo superior de ser» (23). Es el pueblo en su ser político.

Con ello, el fenómeno de la representación se inscribe en el área de lo «público». Para que haya representación no basta que A haga las veces de mil Bes. El fenómeno no es genuinamente representativo, si no se produce dentro de la región en que la representación tiene su lugar natural: la esfera de lo «político», de lo «público». La representación no es cosa privada. Todos los fenómenos jurídico-privados de «apoderamiento», «mandato», «gestión de negocios», «lugartenencia», «delegación», «administración», «gerencia», «comisión», etc., caen fuera de su órbita propia. Sólo una realidad capaz de «existencia», digna de ser elevada a un modo de ser «público», puede ser verdaderamente representada. El representante lo es de la unidad política como totalidad, no del pueblo en su modo natural de estar. Por eso, el representante genuino no es «funcionario», ni «agente», ni «comisario». Representante es el que

(23) V. Carl Schmitt: *Verfassungslehre*, págs. 215 y sig.

«muestra» la unidad política en su entereza, en una palabra, el que «gobierna», dando al término gobierno, no ya el sentido restringido que tiene en el esquema liberal de la división de poderes, sino la acepción plenaria de quien concreta el principio espiritual de la existencia política y obra «en nombre de la idea del Estado».

Por este camino, el concepto de la representación se despoja también de toda nota puramente accidental; se ha convertido en «principio de configuración política, independiente de un régimen concreto y del modo de producción. Sus predicados esenciales son: «publicidad», «personalidad» e «independencia de todo mandato, poder o comisión».

c) *La representación política como medio técnico de actualización de la voluntad general*

El supuesto de que parte es el concepto del pueblo como unidad preexistente basada sobre una totalidad de ordenaciones naturales y, sociales e individualizada por una unidad activa de decisión (24). Esos supuestos y ordenaciones comunes —sangre, suelo, órdenes económicos, usos, costumbres, convenciones, etcétera— son la realidad preexistente de la que emerge una voluntad común individualizada —voluntad general— como expresión de la constelación efectiva de las fuerzas sociales. La voluntad común nace y se mantiene por el disparo simultáneo y continuo de las innumerables partículas de voluntad individual. Pero las voluntades individuales son propiamente voluntades humanas, gracias a ese mundo preexistente de formas del «espíritu objetivo». Por su virtud, se configuran y ayuntan en una voluntad enderezada hacia metas de contenido común. Esa voluntad general, realmente presente, puede ser representada.

(24) V. Heller: *Die Souveränität*, pág. 83.

Desde esta perspectiva, la representación consiste en conferir presencia a la unidad de ese haz de fuerzas obradoras de una comunidad ayuntada en unidad de voluntad. La representación es el medio técnico por el que se actualiza ese caudal de potencias reales —unidad real de poder— en una unidad de acción hacia dentro y hacia fuera. La voluntad del representado es voluntad de la comunidad en cuanto se pueda presumir que dispone regularmente del poder de los representados y sus actos están efectivamente determinados por la voluntad común.

Aquí, el concepto de la representación aparece resueltamente enraizado, no ya en la región etérea del espíritu o de los valores, totalmente desligado de la realidad social, sino en esa misma realidad, entendida como constelación ordenada y cambiante de potencias reales e individualizada por una unidad de decisión. El concepto de la representación queda purgado de sus notas accesorias. Es el medio técnico por el que el pueblo, como unidad, «manda» sobre el pueblo como pluralidad.

d) *La representación política como emanación espontánea*

El supuesto de que se parte es el concepto del pueblo como unidad «corporativa». Decir que el pueblo es una unidad corporativa, vale tanto como afirmar que es a modo de un magno organismo. La voluntad general no es sino la emanación de la *coscienza immanente della Nazione* (25), el espíritu vital de la sociedad, emergencia natural del «espíritu del pueblo». Puede decirse que brota espontáneamente, como comunidad de sentimientos y de intereses, un *idem sentire*. El ayuntamiento de voluntades se produce por sí mismo, por la fuerza inmanente

(25) Mussolini: *Dottrina del Fascismo* (*Enciclopedia Treccani*), II, 10, 11.

a la realidad social. Esa conciencia inmanente es el basamento que hace posible la emergencia espontánea de lo que un teórico fascista llama —con frase de Guizot— *ragione pubblica* (26).

La invocación de Guizot es altamente significativa. Esta concepción descansa, en cierto modo, sobre la idea de una armonía preestablecida. Pero mientras el racionalismo liberal cree que para actualizar esa armonía y extraer la *raison publique* no hay sino poner en juego el libre ejercicio de las razones privadas individuales, mediante la discusión, aquí la *ragione pubblica* brota, en cada momento histórico, como emanación vital del «espíritu del pueblo», *cosi come fu nei secoli elaborato nella lingua, nel costume, nella fede.* La «razón pública», el *idem sentire,* emergen, no ya de una *ratio universalis,* sino de ese fondo vivo, irracional e inaprehensible del espíritu del pueblo. Las razones privadas individuales son simplemente los soportes a cuyo través irrumpe el espíritu.

Dentro de este cuadro de conceptos, la representación aparece también como un producto espontáneo de esa «conciencia inmanente». En el seno de la realidad social se va formando una clase de instancias y personas que en un momento histórico concreto asumen como la expresión de los sentimientos comunes del pueblo. He ahí las instancias «representativas» (27). No son producidas por el ejercicio de las razones individuales: son a manera de brotes autónomos, «orgánicos», prendidos en el subsuelo de la realidad social. La representación orgánica y espontánea es como la expresión del *idem sentire* de la colectividad. Cuando obra, lo hace en nombre de la Nación. El fenómeno representativo hase producido espontáneamente, un poco al modo de la «selección natural» en los seres vivientes, sin sujeción a métodos especiales: elección, designación, reconocimiento, etc. Puede fijarse aquí o allá, en grupos de individuos e instituciones, o concentrarse en una sola persona. Por virtud

(26) Ferri: *Rappresentanza politica,* Roma, 1936, pág. 66.
(27) Ferri: Op. cit., pág. 61.

de la representación, nacida del mismo «mecanismo de la vida», hácese unívoca y coetánea la vida de los miembros del grupo social y la vida del grupo en su entereza corporativa (28). La representación consiste, pues, en la actualización continua de ese *idem sentire*, y como el fenómeno se produce espontáneamente, toda organización es, por su misma esencia, representativa. Sólo cabe hablar de diferencias de grado de la representación, medidos según la intensidad del fenómeno.

Indudablemente, la doctrina fascista de la representación señala el punto extremo de formalización del concepto. No sólo lo ha expurgado de toda clase de notas accesorias y lo ha independizado radicalmente de las formas y regímenes políticos y de los modos de producción, sino que lo ha reducido a simple «relación de adherencia de fines» espontáneamente emergente de toda organización. El concepto vale ahora para todo. La forma brota naturalmente del juego de las fuerzas irracionales que alientan en el espíritu del pueblo, y la representación es como una flor natural que nace del seno de la realidad social. Nos hallamos aparentemente en el polo opuesto del concepto democrático-liberal de la representación. La *ratio* ha desaparecido totalmente del horizonte, y en su lugar tenemos la pura irracionalidad del sentimiento. El representante representa la comunidad «orgánica» de sentimientos y de intereses que constituyen el pueblo. No es sino el punto por donde irrumpe el «espíritu vital» de la sociedad.

Si bien se mira, esta concepción, lastrada de organicismo romántico biologista, entraña el aniquilamiento de la representación. Convertir al representante en «punto de irrupción» de un pretendido «espíritu vital» es destruir la «representación» en favor de la «identidad». Si en el representante «irrumpe» el espíritu vital de la sociedad, ese espíritu no está en él «representado», sino «presente». La idea romántica del «espíritu del pueblo», tal como fue recogida por el fascismo, es, en el fondo,

(28) Ferri: Op. cit., pág. 58.

inconciliable con la representación. Por razones polémicas, acaso también por una íntima y radical confusión de principio, la doctrina fascista sobre la representación no ha llegado a formular resueltamente esta consecuencia implícita en su propio punto de partida. El nacional-socialismo ha sido, en este punto, más lógico y consecuente. No ha vacilado en sustituir la doctrina de la representación por el principio de identidad entendido en forma casi biológica. La base de sustentación teórica es también la doctrina medio romántica, medio neohegeliana, del «espíritu del pueblo». El Führer no es propiamente «representante» del pueblo o de la voluntad general, sino que esa voluntad está en él «presente» efectivamente (29). Para comprender rectamen-

(29) V., por ejemplo, G. A. Walz: *Volk, Staat, Recht*, 1938, y E. R. Huber: *Verfassungsrecht des Grossdeutschen Reiches* 1939, págs. 195 y sig. «El Führer es el soporte de la voluntad popular, independiente de todos los grupos, asociaciones e intereses, por estar ligado a las leyes esenciales del pueblo. En esta duplicación: independencia frente a toda clase de intereses y sujeción absoluta al pueblo, se refleja la esencia genuina del principio del Führer. Por eso, el Führer nada tiene que ver con el funcionario o el agente, que exigen un mandato que les ha sido confiado y están ligados a la voluntad del mandante. El Führer no es "Vertreter" (representante de derecho privado) de un grupo determinado cuyos encargos hubiese de cumplir. Tampoco es un "órgano del Estado" en el sentido de un puro soporte ejecutivo de actos. Es más bien el soporte de la voluntad común popular. *En su voluntad se hace presente la voluntad del pueblo.* Transforma el puro sentimiento del pueblo en voluntad consciente; hace de un haz de aspiraciones plurales séquito unitario. Forma en sí la voluntad verdadera del pueblo distinta de las convicciones subjetivas de los miembros del pueblo que en cada momento viven. Está entregado a la unidad y totalidad histórica objetiva del pueblo. Por eso, le es posible, en nombre de la voluntad verdadera del pueblo a la que sirve, volverse contra las opiniones y convicciones subjetivas de algunos miembros del pueblo cuando éstos se desvían de la misión objetiva del pueblo. Defiende entonces la idea objetiva de la nación contra el arbitrio subjetivo de una opinión popular equivocada. En tiempos de grave necesidad, el Führer puede hacer volver sobre sí mismo a un pueblo que ha olvidado o traicionado su misión política. Forma en sí la voluntad común del pueblo y *corporeiza*, frente a todos los deseos individuales, la unidad y la totalidad política del

te el sentido de esta «presencia», nada mejor que echar mano de una metáfora físico-química: la voluntad general es a manera de un flúido que «irrumpe» en el Führer y en él se clarifica y transforma en voluntad históricamente objetiva. La relación entre el Führer y el pueblo no es de «representación», sino de «identidad». El principio de la representación queda así barrido del mundo político.

La gigantomaquia en torno a la esencia de la representación acaba en el aniquilamiento del concepto. La cosa es grave y no poco significativa. Encierra una lección clara e innegable: la reconquista del concepto no se logrará volviendo al concepto tradicional propio del sistema representativo, sino replanteando el problema de su esencia en forma radical. Sólo instalando nuestra mente en esa actitud radical acertaremos a discernir el cuadro de posibilidades negativas y positivas que la tradición nos ofrece.

III

La esencia de la representación política

Si dejamos a un lado la interpretación del apartado d), que equivale al aniquilamiento del concepto, y reducimos los otros a su denominador común, obtenemos el siguiente esquema formal: la representación política consiste en dar presencia a algo que constituye una realidad, pero que por sí mismo carece de presencia. Esa realidad verdadera, aunque sin presencia, es el

---

pueblo... La voluntad común popular tiene su fundamento en la idea política que le es dada a un pueblo. Reside en el mismo pueblo. Es revelada y se hace consciente por medio del Führer. La voluntad popular no es creada por el Führer de la nada. Lo que hace es elevar a decisión consciente lo que se halla vivo como voluntad en el seno de la comunidad del pueblo.» (Huber, págs. 195 y sig.)

«pueblo». A diferencia de otras realidades «presentes», la peculiaridad de ese modo de realidad que el «pueblo» tiene estriba en carecer de «presencia». Si seguimos ahondando, hallamos que esa carencia tiene un sentido muy concreto: en el caso a), carecer de presencia significa falta de visibilidad, no ser visible empíricamente. Para diferenciar este modo de realidad «invisible» de las demás realidades «visibles», llámase a aquella realidad «ideal», como perteneciente a un mundo real y verdadero, pero cuya realidad está afectada por la nota negativa de la invisibilidad. El representado, el pueblo, es una realidad invisible, inaccesible a los ojos, esto es, a los sentidos. Está inscrito en una región accesible tan sólo al espíritu. Su realidad no es empírica, no puedo verla, escapa a mis sentidos. Se adivina fácilmente el sentido positivo que pueda entonces tener «dar presencia» a esa realidad indivisible. Es, ni más ni menos, «hacerla visible». La re-presentación consistiría en hacer visible empíricamente una realidad que en sí misma no lo es. Una realidad en sí misma invisible se torna visible, «presente», a través de una segunda realidad que es en sí misma empíricamente visible, «presente». El pueblo como unidad política es «representado», cobra presencia, hácese visible a través de una segunda realidad empírica. Esta segunda realidad visible es de la misma índole que la realidad representada, esto es, humana. Un hombre, o una pluralidad de hombres, «representan», hacen presente, visible, la unidad política invisible del pueblo. Como la realidad «ideal» consiste en realizarse constantemente (30), la otra, la realidad visible, le sirve de ayuda para subsistir, para mantenerse como realidad. Sin ella correría riesgo de no «realizarse» y dejar de ser realidad. La función de la representación política consiste en asegurar que la realidad «ideal» del pueblo se mantenga como tal; pero, en rigor, no es necesaria, porque la realidad «ideal» del pueblo es en sí misma una realidad perfecta y puede subsistir por sí sola.

(30) Este es el sentido formal profundo del término «integración».

En el caso b), carecer de presencia significa algo muy similar a lo anterior, pero con matiz diferente: el pueblo constituye una realidad verdadera, pero «latente». Dar presencia significa entonces convertir la latencia en patencia. La función de la re-presentación consistiría en hacer patente una realidad en sí misma latente. Si se mira a lo que esa realidad tiene de peculiar, se nos dice que es una realidad humana especialmente intensa. El representante hace patente ese modo de ser alto e intenso propio de la realidad política. Hacer patente vale tanto como «mostrar» aquella realidad. Re-presentar es entonces «mostrar», «patentizar», la realidad oculta del pueblo. El representante tiene la misma índole del representado, es también una realidad «personal». Hacer patente es hacer visible, pero de una manera especial. Significa más bien hacer «público». Público es lo contrario de privado. Re-presentar consiste, pues, en sacar a la esfera pública una realidad que en sí misma es latente, pertenece a la esfera privada. Aquí presencia significa propiamente «publicidad». El representado, el pueblo, la realidad política, latente por sí misma, «privada», se hace pública por virtud de la representación. La realidad política no es realidad «ideal», como en el caso anterior, y, por tanto, inaccesible a los sentidos, sino realidad «existencial», esto es, facticia. La presencia que la representación confiere no es sólo visibilidad, sino «publicidad». Por sí mismo, el pueblo tiene, permítasenos la expresión, presencia «privada», en cuanto es un *factum* existencial. Lo que la representación hace es convertir esa presencia «privada» en presencia «pública».

Retengamos de todo esto tan sólo lo más esencial. Lo mismo en un caso que en otro, la dialéctica del concepto de la representación política descansa sobre una dualidad de realidades: una realidad de índole peculiar, invisible o latente, tórnase visible o patente, «presente», a través de una segunda realidad cuya función consiste en patentizar a aquélla. Esta duplicidad o dualidad es lo que confiere sentido al prefijo «re» de la re-

presentación, en el cual se manifiesta que lo que en la re-presentación se hace presente es una realidad distinta de la propia de quien representa. Por virtud del «re», el re-*presentante* está dialécticamente unido al re-*presentado*. El representante es a modo de un revelador del representado. El representado, entidad real y verdadera, se revela a través del representate. Esto es lo que permite afirmar que los actos del representante son imputables al representado, que entre representante y representado pueda haber una relación de imputación.

Hay, sin embargo, algo que no está claro. ¿Cuál es, en definitiva, la índole de la realidad propia del «representado»? Lo que se nos viene a decir es esto: el «pueblo» es una realidad verdadera y perfecta en sí misma, aunque adolece de presencia. Aquí está el nudo de la cuestión. Por ventura, una realidad que carece de «presencia» ¿es propiamente una realidad perfecta? Una íntima e irreprimible sospecha nos advierte que del esclarecimiento de este problema pende el problema entero de la representación política. El yerro estriba, a nuestro entender, en que al referirse a la realidad del representado se opera equívocamente con dos sentidos diferentes: se confunde el «pueblo» como realidad «social» con el pueblo como realidad «política». En una palabra, se identifican equívocamente «realidad social» y «realidad política». El «pueblo», esto es, la realidad colectiva como pura realidad social no tiene por sí misma esas notas de «unidad» y «totalidad» que subrepticiamente se hacen entrar en el juego dialéctico de la representación. La nota de «unidad» es precisamente la que deslinda radicalmente, dentro de la realidad social, el ámbito de lo político. La realidad política es, ni más ni menos, realidad social reducida a unidad en virtud de un plan (31), ayuntamiento consciente de voluntades humanas, actualización de actos sociales de cada por-

(31) V. mi libro *Teoría y sistema de las formas políticas*, 1944, páginas 80 y sig.

sona en verdadera unidad de operaciones. Sin ese proyecto racional en que el plan consiste y sin la decisión permanente productora de la unidad y activadora del ayuntamiento, la realidad social no se eleva a verdadera unidad de acción. La realidad política no es simplemente realidad colectiva «unificada», sino realidad «unitaria». Llegamos con esto a la medula del problema de la representación. Desde el punto de vista político, el pueblo, como realidad colectiva, no es una realidad perfecta a la que falte simplemente visibilidad o patencia, presencia empírica, es una realidad «deficiente». Es una realidad simplemente incoada. Desde Aristóteles, a ese modo de realidad incoada se llama «potencia». Sabemos también que, tratándose de cosas humanas, el término potencia ha de ser ampliado en el sentido de posibilidad (32). Lo político consiste precisamente en la actualización de esa posibilidad ofrecida al hombre de elevar una realidad colectiva, en sí misma plural, a verdadera unidad de acción llamada a realizar una idea del derecho (33). Como realidad social, la realidad del pueblo está afectada por una dimensión de no ser, es nuda posibilidad para lo político. He ahí la razón de que no tenga propiamente «presencia», no ya por pertenecer a una realidad invisible, «ideal», o por estar latente; lo que le falta es «actualidad». El representado, el pueblo como pura realidad colectiva, carece de presencia porque su realidad es deficiente, es pura posibilidad, carece de actualidad. Con esto, el problema de la representación se desplaza hacia un plano ontológicamente diferente. Dar presencia no significa hacer visible o patente una realidad en sí misma perfecta, aunque invisible, sino «actualizar» la posibilidad que la realidad social ofrece al hombre de ascender al plano político. Representar es actualizar la posibilidad de lo político. La repre-

(32) V. Zubiri: *Naturaleza, Historia, Dios*, 1945, y mi libro antes citado, págs. 37 y sig.

(33) V. mi libro antes citado, págs. 85 y sig.

sentación no es simplemente «factor de integración», factor de «patentización» o medio técnico para asegurar la formación de la voluntad general, sino algo previo y más radical: es el principio de actualización de la realidad política. El pueblo sólo es realidad política en potencia, esto es, en posibilidad. En sí mismo carece de presencia porque carece de actualidad. Cuando esa posibilidad es actualizada pasa de la pura posibilidad al acto, adquiere realidad plena. Por eso decimos que se hace «presente», o mejor «re-presente». La dialéctica de la representación política no es la articulación de dos realidades que pertenecen a regiones diferentes del ser —realidad personal empírica y visible y realidad «ideal» invisible o facticia y latente—, sino articulación ontológica entre posibilidad y acto, entre realidad deficiente y realidad perfecta.

Con esto se ilumina también de golpe el fenómeno que antes llamábamos «imputación». El hecho de que los «actos», la «voluntad» del «representante» puedan ser imputados al «representado» descansa sobre la dialéctica misma de la representación. Si parto de que el pueblo en sí mismo constituye una realidad perfecta se me aparecerá necesariamente como dotado de «una» voluntad perfecta, lo mismo que una persona individual. Adolecerá, a lo sumo, de visibilidad o de patencia, y, por tanto, de presencia empírica, pero nada más. Como esa voluntad se hace presente a través de una segunda realidad, dotada a su vez de voluntad empíricamente visible y patente, para que ésta pueda ser referida a aquélla, no tengo más remedio que enlazarlas mediante una supuesta relación de «mandato», «comisión», «delegación», «apoderamiento», etc., o sea, suponer una «transmisión de voluntad». En cambio, si considero que su realidad es puramente incoada como posibilidad, no podré hablar de voluntad, etc., sino como afectada por deficiencia ontológica. Si la representación consiste en el paso de una realidad puramente incoada como posibilidad a realidad actual, y, por tanto, perfecta, no será lícito hablar de «transmisión de voluntad», sino

de actualización de las voluntades individuales que integran el pueblo como realidad colectiva en una voluntad unitaria. En la representación política rectamente entendida no se trata de la relación entre dos voluntades, sino de la actualización de la posibilidad de una voluntad unitaria que ofrece el «pueblo» como simple realidad social. La relación de imputación no es relación entre dos voluntades, sino relación entre posibilidad y actualidad. El representante confiere actualidad (presencia) al representado; no obra por él o en lugar suyo, sino que le constituye como unidad de acción. No es lugarteniente, ni mandatario, ni apoderado, comisionado o delegado; es pura y simplemente representante. La dialéctica de la representación política resulta incomprensible cuando se pretende captarla con el esquema formal de la llamada «representación de derecho privado», que descansa sobre la articulación de dos voluntades perfectas. Con ello se falsea la índole ontológica de la realidad «representada».

Sabemos ya en qué consiste ésta; pero todavía queda por esclarecer la índole propia de la realidad representante. Representar, decimos, es actualizar la posibilidad de ser políticamente que ofrece el pueblo. Veamos cuál es el resultado de esa actualización. La realidad puramente incoada del pueblo se eleva a realidad plena, esto es, a realidad política. Para que ésta subsista como tal realidad será preciso que se actualice constantemente. Si la nota esencial que define lo político es la «unidad», es evidente que mantenerse en el ser político consistirá en actualizar la unidad de acción en que lo político consiste. Del mismo modo que la existencia humana consiste en ser decidiendo en cada instante entre el cuadro de posibilidades que ofrece la propia situación, la coexistencia consiste también en decidir constantemente entre posibilidades, aceptando unas y desechando otras. En la coexistencia política, como modo singular de coexistencia, la decisión entre posibilidades se mueve dentro de un «plan». Esa decisión conforme a un plan, que actualiza

la posibilidad de lo político, es a lo que llamamos «mando» (34). Desde el punto de vista sociológico, mandar es ser obedecido: *Obedientia* —dice en una ocasión Spinoza— *facit imperantem*. «Por mando se entiende aquí el hecho de que una voluntad expresa ("mandato") del que manda trata de influir e influye efectivamente en los actos de otros, de modo que esos actos suceden como si los «mandados» hubiesen convertido el contenido del mandato en máxima rectora de su obrar ("obediencia")» (35). El mando «político» es mando conforme a un plan. Naturalmente, el supuesto sociológico del mando político es ser obedecido de hecho. Lo que diferencia la obediencia como fenómeno puramente sociológico de la obediencia «política» es que en este caso el mandato forma parte de un plan cuyo contenido es la realización de una idea concreta del derecho. El plan y su contenido permiten denominar al mando político como modo singular del mando con el término *auctoritas*. El mando político es, por su propia esencia, *auctoritas*, «autoridad», en el sentido de que tanto los mandatos como los actos de obediencia en que el mando consiste se mueven dentro de un plan. Pues bien; el mando político, en cuanto decisión conforme a un plan, actualiza, decíamos, la posibilidad de lo político. De pronto, el fenómeno de la representación se nos aparece inscrito en la dialéctica del mando. Mandar consiste en decidir conforme a un plan y en esa decisión cobra actualidad lo político. A esa actualización llamábamos «representación». Esto quiere decir que el mando envuelve en sí mismo la representación. Más correctamente: la representación es un momento del mando. La dialéctica del mando articula estos dos momentos: por un lado, actualización:

(34) Aquí no hago sino apuntar el sentido que tienen algunos conceptos capitales dentro del esquema de la teoría política esbozado en mi libro *Teoría y sistema de las formas políticas*. El desarrollo quedo para otra ocasión. Quede también al juicio del lector valorar la fecundidad del punto de partida para iluminar un problema tan tradicionalmente complejo y oscuro como el que en este estudio se aborda.

(35) Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, pág. 606.

por otro, plan. El primer momento es la representación. La conclusión a que llegamos es clara y preñada de consecuencias: el mando político es, en sí mismo, «representativo», porque uno de los momentos del mando consiste en actualizar la posibilidad de ser políticamente que ofrece la realidad social. Mandar es, en una de sus dimensiones esenciales, «re-presentar», «dar presencia» a la realidad puramente incoada del pueblo. El que manda es, por el hecho del mando, «re-presentante», actualiza la posibilidad que la realidad social ofrece de constituirse en unidad de acción. Si no perdemos de vista que, por razón de ese segundo momento «plan», el mando político es *auctoritas*, vemos que la dialéctica del mando político consiste en la articulación de estos dos momentos esenciales: por un lado, representación; por otro, autoridad.

Fijémonos ahora por un instante en la articulación de estos dos momentos. Es claro que si los dos están enlazados en la dialéctica del mando, no pueden ser indiferentes el uno para el otro. Dicho en términos más precisos: el modo concreto de *auctoritas*, que hace de un mando sociológicamente efectivo mando político, está en relación dialéctica con el modo de actualización de lo político en que el mando, como «representación», consiste. Pero esto exige que desmenucemos un poco el sentido del término *auctoritas*.

El mando político, veíamos, es mando conforme a un plan. El contenido de ese plan consiste en la realización de una idea concreta del Derecho. Lo que «cualifica» el mando elevándolo al plano político es la intencionalidad objetiva por la que se halla referido a la idea del Derecho. A esa cualificación damos el nombre de «legitimidad». Por eso, el mando político es esencialmente «legítimo». Legítimo significa que lo político está por sí mismo intencionalmente enderezado hacia el derecho. Pero no descuidemos la segunda dimensión subyacente: el mando político es, naturalmente, mando en sentido sociológico. Consiste, por tanto, en ser obedecido. Es evidente, que el mando político propenderá por su propia esencia a hacer que lo que

a él mismo le cualifica de «legítimo» se convierta en principio motor de la obediencia. Tratará de que los que obedezcan lo hagan movidos por la creencia en la legitimidad de los mandatos. Que no obedezcan por capricho, por interés o por azar, sino por la creencia en que los mandatos, y, por tanto, los titulares del mando, son «legítimos», en cuanto se mueven dentro de un plan. El mando «político», en cuanto mando «legítimo», tiene como correlato una obediencia «política», o sea, una obediencia determinada por la creencia en la legitimidad de lo mandado. Será el mando tanto más político cuanto más intensa la creencia de los que obedecen en la legitimidad de los mandatos. En la medida en que esa creencia falta, disminuye proporcionalmente el índice de legitimidad. La pura obediencia facticia como hecho sociológico, que no discrimina sobre el valor de lo mandado, puede ser correlato de un mando puramente sociológico, pero no de un mando propiamente político. Sin un mínimum de obediencia «política», determinada por la creencia en la legitimidad del mando, no hay mando político propiamente dicho.

Esta plenitud de acepciones del vocablo «legitimidad» —como intencionalidad objetiva y como creencia inmanente— es lo que nosotros vertemos en el término *auctoritas*, autoridad. Su articulación con la representación pone en nuestra mano la dialéctica interna del mando político.

Podríamos cifrarla en esta fórmula: autoridad y representación son entre sí términos correspondientes, de tal suerte que el grado y la cualidad de la *auctoritas* determina el grado y la cualidad de la representación.

Si volvemos a traer a nuestra mente la plenitud de acepciones cifradas en el término «autoridad», no será difícil comprender que la «autoridad» puede ser mayor o menor en sentido cuantitativo y de ésta o de aquella índole en sentido cualitativo. El «grado» de «autoridad» se refiere a la segunda acepción del vocablo como «creencia inmanente». Un mando concreto será más o menos «legítimo» en razón directa de la intensidad de

creencia de los que obedecen en su legitimidad. La cualidad de la *auctoritas* se refiere a las dos acepciones del término como «intencionalidad objetiva» y como «creencia inmanente». Es evidente que el *Nomos* griego y el *Jus* romano, en cuanto «ideas del Derecho», son cualitativamente diferentes de la idea cristiana de Justicia. La consecuencia es que la «legitimidad» será distinta en uno y otro caso, en razón de la cualidad de las diferentes ideas del Derecho. Pero la diferencia de cualidad puede afectar también a la *auctoritas* como creencia de los que obedecen en la legitimidad de lo mandado. Yo puedo obedecer porque crea que el mandato es «legal», o sea, conforme a un sistema de normas previamente establecido y que el que manda lo hace en virtud de la competencia que le confiere ese mismo sistema de normas. Puedo también obedecer porque crea que el mandato resume y encarna una tradición para mí sagrada. Puedo, en fin, hacerlo por creer que el mandato emana de una persona excepcional y como infalible en su juicio y en su voluntad (36). En los tres casos el motivo de la obediencia es una «creencia» cualitativamente diferente. Puedo incluso obedecer en un caso

(36) V. sobre los tipos del mando M. Weber: Op. cit., págs. 124 y siguientes: «Hay tres tipos puros de mando legítimo. Su legitimidad puede ser primariamente: 1) De carácter racional: creencia en la legalidad de órdenes establecidos y en el derecho a mandar de aquel a quien las leyes llaman a ejercer el mando (mando legal). 2) De carácter tradicional: creencia en la santidad de tradiciones que han sido siempre válidas y en la legitimidad de los que esa tradición llama a ejercer autoridad (mando tradicional); y 3) De carácter carismático: devoción extraordinaria a la santidad o fuerza heroica y ejemplaridad de una persona y a los órdenes por ella revelados o establecidos (mando carismático). En el caso del mando legal se obedece al orden impersonal objetivamente establecido y a los superiores que las leyes establecen en virtud de la legalidad formal de sus mandatos. En el caso del mando tradicional, se obedece a la persona llamada por la tradición y al señor ligado a la tradición en virtud de un vínculo de piedad. En el caso del mando carismático se obedece al jefe carismáticamente cualificado por virtud de la confianza personal en la revelación, en el heroísmo o en la ejemplaridad del que manda...»

por la primera creencia, en otro por la segunda y en otro por la tercera. No sólo no se excluyen entre sí, sino que se solicitan y complementan. Pero dejemos esta vía y volvamos a lo que nos concierne. Lo importante para comprender la dialéctica interna del mando político es que tanto el grado como la cualidad de la *auctoritas* se corresponden cabalmente con el grado y la cualidad de la representación. Por lo que al grado toca, un mando será tanto más «representativo», será en él tanto mayor el grado de actualización de lo político en que la representación consiste, cuanto más «legítimo» sea, es decir, cuanto más intensa la creencia de los que obedecen en su legitimidad. En lo que a la cualidad atañe, la conclusión es obvia: a cada modo de legitimidad corresponde un modo singular de representación. Es evidente que cuando el principio de la obediencia es una creencia «racional», como en el primer caso, el modo de actualización de la posibilidad de lo político es también racional. Si tomamos en idea la democracia liberal, donde la obediencia descansa sobre la creencia en la «legalidad» del mandato y el mandato es considerado como expresión de la razón universal obtenida a través del sufragio universal, el modo correspondiente de actualización de lo político es el sufragio universal. Entonces sólo es re-presentante el elegido por sufragio universal, porque sólo él actualiza *efectivamente* la unidad de acción en que lo político consiste. Cuando el motivo de la obediencia no es una creencia «racional», sino, por ejemplo, «tradicional», como pasa en el segundo caso a que antes nos referíamos, el modo de actualización de lo político no es racional, sino tradicional. La legitimidad del rey en la monarquía absoluta no estaba fundada sobre la creencia en la racionalidad de sus mandatos, sino en la creencia de que esos mandatos encerraban la sustancia de una tradición sagrada. Era genuino «representante» porque actualizaba de hecho, *efectivamente*, la unidad de acción en que lo político consiste. Dentro de este marco puro de una creencia no racional en la tradición, la elección por sufragio universal no sería capaz de crear instancias legítimas y, por ende, representa-

tivas, y resultaría inadecuada para fundar un mando «político» propiamente dicho. La razón está en la perfecta congruencia entre autoridad y representación como momentos dialécticos del mando. Cuando, como ocurre en el tercer caso típico que antes señalábamos, el motivo de la obediencia es la fe en la condición excepcional del que manda, que le atribuye una como infalibilidad de juicio y de voluntad en sus mandatos, el modo de actualización de lo político no es racional, sino irracional. Pero el que manda es también «representante» genuino, porque actualiza *efectivamente*, siquiera sea en virtud de una creencia no racional, la unidad de acción en que la realidad política consiste. Lo que varía, al par del modo de autoridad, es el modo de actualización. A una *auctoritas* irracional corresponde necesariamente un modo irracional de «representación».

Con esto podemos dar por logrado, siquiera sea en forma de bosquejo, nuestro intento de definir la esencia de la representación política.

III

ESTUDIOS FILOSOFICOS: XAVIER ZUBIRI

Introducción a la antropología de Xavier Zubiri (1953).
Realidad y metafísica en Xavier Zubiri (1973).



INTRODUCCION A LA ANTROPOLOGIA DE XAVIER ZUBIRI

(1953)

El pensamiento de Zubiri está inédito en su parte principal. Ha sido expuesto a lo largo de varios cursos desde el año 1945 en Madrid. El presente artículo ha sido escrito con ocasión de un homenaje a Zubiri organizado por la revista *Alcalá*. Cada colaborador participante en el homenaje ha escogido libremente el tema, buscando el flanco más próximo a su propio interés intelectual y asumiendo el difícil compromiso de recomponer a base de recuerdos y apuntes personales un pensamiento siempre denso y extraordinariamente sutil. Me ha parecido que el tema elegido por mí puede resultar interesante para los lectores de la *Revista de Estudios Políticos*, y sin otra pretensión que la de guardar la mayor fidelidad posible a las lecciones recibidas de oído, lo doy aquí como eco fragmentario, que yo desearía vigoroso, de un pensamiento acaso el más influyente en la vida intelectual española de esta hora.

Empecemos por precisar dónde y cómo se ha enfrentado Zubiri con el problema del hombre. A lo primero habría que contestar señalando algunos trozos muy importantes de su gran libro *Naturaleza, Historia, Dios*, y remitiendo resueltamente a su curso sobre «Cuerpo y alma», expuesto semana tras semana del otoño de 1951 al verano de 1952, en que nos cupo la fortuna de asistir al delicado ensamblaje de las finas y sutiles estructuras que componen la realidad del hombre tomada en su ser natural. Habría que añadir a esto algo de lo que va quedando dicho en el presente curso sobre filosofía primera —cumplido ya en su etapa inicial—, que ha sido realmente lo que podríamos llamar una teoría de la inteligencia. Tampoco sería impertinente traer a colación algunos conceptos troquelados a lo largo de las espléndidas lecciones sobre la idea de Dios, soterrados en el despliegue mismo del problema y esgrimidos aquí y allá

para mejor entendimiento de la realidad fundante y fontanal de donde emerge la realidad misma del hombre.

Para contestar a lo segundo —el cómo— hay que echar mano de algunos términos tradicionales, los más idóneos para no inducir a error. Zubiri se ha acercado al hombre con intención filosófica, pero más exactamente desde el punto de vista de una filosofía segunda. Esto significa, por lo pronto, que lo que se ha propuesto averiguar es qué sea el hombre desde el punto de vista del tipo de realidad que presenta. Más que decirnos *qué* es el hombre, lo que busca en dar razón del hombre como forma de realidad. Cada cosa representa un modo de ser real, en lo cual se sobreentiende que todas las cosas son reales. Parece, pues, evidente que antes de averiguar lo que cada cosa es como forma de realidad hay que poner en claro qué sea la realidad a secas, la realidad en cuanto tal realidad. A esta tarea es a lo que desde Aristóteles se ha llamado filosofía primera. La otra, averiguar qué es el espíritu, qué es el hombre como formas de realidad, es la filosofía segunda. Esta tarea, segunda, pero no secundaria, es si cabe la más ardua y la más ingrata. Es filosofía genuina y de la más difícil, porque obliga a renunciar a abstracciones acaso solemnes, muchas veces vagas e infundadas, para meditar sobre los fenómenos reales en su pura y escueta realidad. Ingrata, porque a muchos se les antojará que se pierde el decoro de la filosofía sin granjearse el rigor de la ciencia. Para Zubiri el espinoso camino de la filosofía segunda es, sin embargo, el camino real de la filosofía y el punto delicado en que la ciencia se hace presente dentro de la reflexión filosófica. Ciencia y filosofía son dispares entre sí, pero desde el momento en que planteo una cuestión bajo especie de filosofía segunda ninguna de las dos puede permitirse el lujo de prescindir de la otra. No le asusta demasiado al gran filósofo español que esta actitud intelectual pueda ser calificada de positivismo. Cuando se quiere averiguar qué son las cosas en su realidad, la ciencia es insoslayable. Naturalmente, la ciencia positiva.

Pero todavía hay que apurar más la distinción. Aceptada está vía de la filosofía segunda caben en hipótesis dos posibilidades. Puedo acercarme al hombre para captar su realidad con un repertorio de conceptos tomados de la filosofía primera. Sería tomar la realidad del hombre en lo que los escolásticos llamaban acto primero. Puedo también dar por supuesto que el hombre está ahí y preguntarme qué es lo que le caracteriza como realidad, en qué consiste su hominidad y cómo se manifiesta en cada uno de los actos concretos de su vida. Entonces tomo la realidad del hombre en acto segundo. Pero también he echado sobre mí una carga tremenda, porque tengo que poner a contribución todos los saberes que me enseñan algo del hombre, vengan de donde vinieren. Si, por respeto a un planteamiento tradicional, resumo el problema del hombre en la fórmula «cuerpo y alma», tendré que apartarme del cómodo sendero ordinario que consiste en partir de una idea prefabricada del cuerpo y otra del alma para interrogarme luego sobre la y que los une. Sería tomar la realidad del hombre en acto primero. El camino es opuesto. Parto de esa realidad unitaria como el hombre se me presenta y trato de averiguar lo que en esa realidad se puede llamar alma y se puede llamar cuerpo. Así, pues, filosofía segunda y la realidad del hombre en acto segundo.

Planteada la cuestión en estos términos, se advierte que lo aparentemente menos problemático —el cuerpo— se torna tan problemático como lo otro —el alma—. La trayectoria que esta actitud intelectual impone a la indagación sobre el tipo de realidad en que el hombre consiste no es difícil de adivinar. El primer problema que el hombre nos va a plantear es discernir qué sea el cuerpo humano. Una reflexión elemental descubre que el concepto de cuerpo no es unívoco, sino multívoco. Subyace en él toda una serie de tipos distintos de materia; y lo primero que importa esclarecer es en qué medida se puede llamar lícitamente cuerpo a todos los entes materiales del universo. Tenemos aquí prefijada la primera etapa: definir en qué con-

siste en acto segundo la realidad de las cosas materiales. Luego vendrá la ascensión a otro nivel: el nivel de los cuerpos vivos. Dentro de él, entre los diferentes tipos de vida, aparece el hombre. Será el tercer nivel, el que buscamos. Pero en el tercero están presentes los anteriores. Lo denuncia precisamente el concepto de cuerpo: el hombre *es* cuerpo. La altura relativa de cada nivel nos va a obligar a formar un concepto de cuerpo y, con él, todo un sistema de conceptos adecuados al nivel del objeto. La adecuación al nivel es el otro supuesto metódico para que captemos cabalmente el cuerpo humano en su realidad natural.

Puesto en marcha el problema en esta dirección, Zubiri va a hacer converger su inmenso saber, su dominio excepcional de las ciencias positivas esenciales para iluminar al sol de mediodía el grave manojo de cuestiones que el análisis de la realidad en acto segundo va desgajando en cada uno de los niveles antedichos: en qué consiste la realidad de las cosas materiales, qué sea el acoplamiento de las cosas materiales que componen el universo, qué se ha de entender por materia, qué sea un ser vivo, cómo está la vida inmersa en el universo físico, cuáles son los diferentes tipos de vida hasta el punto en que se hace tangente al hombre. No sería propio de esta sazón, más bien impertinente y nada fácil empeño, seguir paso a paso, punto por punto, la marcha del problema. Los que hemos tenido la ventura de escuchar fielmente el curso hemos salido enriquecidos con un haber inapreciable en una experiencia intelectual difícilmente repetible: nos hemos encontrado súbitamente sumergidos en lo más hondo y lo más sutil de la Física, de la Biología, de la Filosofía, de la Psicología y de la Neurología contemporáneas, guiados por una mente no sólo eminente en el conocimiento concreto de cada disciplina, sino —esto es lo que verdaderamente importa— egregia también en extraer de esos saberes científicos la espuma finísima por la que la ciencia se hace presente en la filosofía. Es una experiencia personal incomparable e irrepetible y sería absurdo recorrer aquí en pobre

esquema las peripecias de esta espléndida aventura intelectual. Pero no renuncio a la ilusión de mostrar una veta al hilo del problema mismo que, de nivel en nivel, acierte tal vez a poner en nuestras manos los supuestos más profundos en que, a manera de cimiento firme, descansa la rica y fecunda antropología de Xabier Zubiri.

Tomando el concepto de cuerpo como problema y como hebra conductora, el primer nivel —la realidad de las cosas materiales— representa el proceso de individualización de la materia desde la singularidad de las partículas elementales. La ciencia y la filosofía clásica, es decir, la mentalidad que ha dominado el mundo occidental hasta hace pocos decenios, partía como verdad inconcusa de que las partículas elementales materiales son propiamente individuos. Sobre este supuesto se montaba a continuación una idea del movimiento y de la causalidad. En efecto, según la definición clásica, la individualidad consiste en que una realidad sea indivisa en sí misma y esté dividida de todas las demás. La idea del individuo material se obtiene entonces sencillamente por atribución de cantidad. El individuo material primario es el límite a que puede llegarse en la división de un cuerpo: por tanto, un cuerpo en pequeño, un corpúsculo, con características análogas a los cuerpos macroscópicos. Sobre esta idea del individuo se alza la del movimiento. Este individuo material es el soporte del movimiento, puedo identificarlo a lo largo del movimiento. Siempre está actualmente en un punto identificable de una trayectoria. De aquí la idea de causalidad: el individuo es causa, es decir, responsable de su trayectoria. Lo que le acontece actualmente determina lo que ha de acontecerle en el futuro. Expresado en lenguaje matemático esto quiere decir que la física se traduce en un sistema de ecuaciones diferenciales. La causalidad se identifica con el determinismo. Ahora bien, la experiencia ha demostrado que esto no es verdad, y la física moderna ha dado a estos supuestos intelectuales un giro prodigioso de incalculable consecuencia no sólo para la física misma, sino también para

la filosofía y todos los demás saberes científicos. Las partículas elementales, los pretendidos «individuos» de la física clásica, no están en un lugar determinado; pueden estar en cualquier parte del universo físico. Este hecho gigantesco es lo que se ha llamado el principio de indeterminación. Es la misma realidad física la que es indeterminada. Esto significa que hay que introducir en la física una idea que a ningún físico o filósofo clásico se le hubiera ocurrido usar: la idea de posibilidad. De lo cual resulta para la filosofía la urgencia de poner entre paréntesis el concepto de la realidad física como realidad actual. Una partícula no es sólo lo que actualmente es, sino también lo que puede ser, el sistema de sus posibilidades. Esto afecta a la concepción misma de la realidad y las consecuencias vienen en cadena. La partícula deja de ser una sustancia individual. La cosa es grave y paradójica: mientras el cuerpo macroscópico es una individualidad, la partícula no es un individuo, sólo es individual el estado en que se encuentra. Zubiri introduce en este punto el concepto de singularidad frente al de individualidad. Las partículas elementales son singularidades, pero no son individuos, son indiscernibles una de otra. Pero, además, esa singularidad está sujeta a indeterminación. Por tanto, las partículas elementales no son corpúsculos. A partir de aquí cambian automáticamente las ideas de movimiento y de causalidad. La partícula no es el individuo identificable en el punto actual de una trayectoria, funciona puramente como soporte singular. La causalidad física deja de ser expresable en leyes dinámicas. Como la realidad es indeterminada, su estructura sólo puede describirse en leyes estadísticas. Conociendo lo que le acontece actualmente a una partícula elemental no puedo predecir con certeza lo que le acontecerá en el porvenir. No tengo, pues, que habérmelas con una causalidad eficiente de carácter determinista, sino con un tipo de causación totalmente distinto al que Zubiri llama resueltamente ley estructural.

Desde estos nuevos supuestos no cabe duda que si pretendo componer el universo no puedo recurrir al cómodo expediente

clásico de construirlo por agregación de las partículas elementales tomadas como corpúsculos. Tendré que seguir intelectualmente la vía opuesta, considerar que las partículas elementales son indeterminadas con indeterminación real, mientras las totalidades integradas por esas partículas —los cuerpos macroscópicos— son más o menos determinados e individuales. En conclusión, el universo no es el resultado de sustancias individuales y determinadas, sino que el curso de la evolución cósmica es un proceso de individualización progresiva a partir de la singularidad de las partículas elementales. La individualidad no es el punto de partida, sino una conquista en la evolución del mundo físico. Insiste también morosamente Zubiri en las consecuencias que tal conclusión tiene para una teoría de la realidad.

Yo me permitiría terciar en este punto para sugerir las consecuencias imprevisibles que la toma en consideración de estos hechos insoslayables y su expresión intelectual en la física contemporánea tiene que producir en los demás saberes científicos. ¿Cómo puede admitirse que la teoría de la ciencia siga hoy operando casi sin excepción con esas cómodas distinciones entre ciencias nomotéticas e idiográficas, ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu o de la cultura, dando por fundamento de la distinción que las llamadas ciencias de la naturaleza manejan leyes dinámicas y una idea determinista de la causalidad eficiente con las correlativas ideas del individuo y del movimiento propias de la física clásica? No hay más remedio que orientar estas distinciones de los diferentes saberes que integran el *globus intellectualis*, necesarias en sí mismas y justificadas, por una vía en la que se haya tomado previamente conciencia de que también la realidad física está regida por un tipo de causalidad estructural y que la diferencia con los tipos de causalidad que rigen en otras regiones de la realidad es propiamente una diferencia de nivel, sin olvidar que el nivel superior asume siempre los anteriores.

Y pido perdón por este inciso para volver a Zubiri y, to-

mando otra vez el problema del cuerpo, pasar al segundo nivel, ya tangente al hombre, el nivel de los cuerpos vivos.

En la ascensión del primero al segundo nivel asistimos al tránsito de la individualización a la sustantivación de la materia.

Para Zubiri el cuerpo vivo es un cuerpo material. La vida representa un nuevo tipo de materia con nueva estructura. Esto no quiere decir que no entrañe novedad. Pero lo esencial es que entre el mundo físico y el mundo viviente no hay una cesura. Del mismo modo que en el mundo físico no existe la materia a secas, como pretendía el pensamiento clásico, sino distintos tipos de materia, por razón de su configuración, la materia viva es otro tipo de materia tan material como el resto de las materias que integran el universo. Importa que esto sea entendido rectamente.

No sería lícito tildar esta concepción de materialista, porque Zubiri no pretende en modo alguno excluir a Dios del origen de la vida. Es evidente que sin Dios no habría vida, no habría nada, tampoco materia física. Lo que se afirma es que no hace falta una intervención de Dios para que haya vida distinta de la que es necesaria para que haya materia física. Tal exigencia sería absurda en biología y en teología. Hay una razón de peso: Dios, en el pensamiento de Zubiri, no funciona como el primer eslabón de una cadena, está fuera de la cadena misma. Es el fundamento de toda realidad. No hay entre la materia viva y la no viva cesura ontológica. La divisoria está entre el espíritu y la materia. El cuerpo vivo es tan material como la materia física, aunque en otro nivel.

Las dos notas que, según Zubiri, definen esencialmente la realidad de un ser viviente son la independencia frente al medio y el control específico sobre el medio. La independencia se advierte en que no sólo produce en buena medida los materiales que necesita, sino que produce también su propia estructura. El concepto de control abarca, entre otros, el de adaptación. Y las dos notas se resumen en un concepto fundamental: la sustantividad. El despliegue de la vida es el desarrollo de esas dos

notas. A mayor independencia y mayor control del medio, más vida en el cuerpo vivo.

Conviene, pues, deslindar finamente el concepto de sustantividad del de individualidad, válido para el universo físico.

Los cuerpos físicos caracen de sustantividad. Decir que un ser vivo tiene sustantividad vale tanto como afirmar que desarrolla positivamente una actividad por la cual mantiene su propia individualidad. Pero esta sustantividad corresponde a una realidad material, descansa sobre un sistema material, lo que podría llamarse el sistema de las partículas vivientes elementales. Zubiri forja aquí una sutilísima y esencial distinción apoyada, sin duda, *mutatis mutandis*, en los conceptos paralelos de la física actual: la distinción entre partícula viva y organismo. Las partículas elementales de la vida son seres vivos, pero no son organismos. Considerar que las partículas vivas son organismos es repetir el yerro tradicional de identificar las partículas elementales de la realidad física con cuerpos o corpúsculos. Son unidades materiales, mas no corpúsculos. Los organismos están montados sobre las partículas vivas, pero no se identifican con ellas. Zubiri lleva a su término natural el fecundo paralelo: de la misma manera que los cuerpos físicos macroscópicos no son puros agregados de partículas elementales, sino individuos dotados de propiedades sistemáticas, los organismos vivos no son pura adición de partículas vivas, sino unidades nuevas, no por razón de la estructura, sino de la función, individuos que fuucionan de un modo completamente distinto de como funcionan los elementos que lo componen, con un funcionamiento rigurosamente unitario. Algo así como una función combinatoria o combinación funcional. Esta combinación produce un nuevo tipo de individualidad, la sustantividad. La sustantividad es en el mundo vivo lo que la individualidad en el mundo físico, no el punto de partida, sino una conquista de la evolución. Es un grado superior de individualidad tanto de la estructura como del estado que define el ser vivo.

Lo dicho basta para comprender que la realidad del orga-

nismo en acto segundo no se capta plenamente con el concepto de estructura. Este ha sido el error del mecanicismo. El concepto de estructura no basta para dar razón del organismo. Hay un argumento obvio. Lo importante no es la estructura en sí —de la cual no se puede, claro es, prescindir—, sino la significación que la estructura tiene dentro del ser vivo, su significación biológica, la función que desempeña. No hay más remedio que echar mano del concepto de función. Pero tampoco basta, porque un organismo no es una agregación de funciones, ni siquiera una integración de funciones. En cualquier caso, la idea de integración presupone la de integridad, con lo cual volvemos al concepto de estructura. Hay que recurrir a una idea más compleja: la idea de acción. Sin embargo, la solución no es satisfactoria. Definir el organismo simplemente como un sistema de acciones es caer en el yerro del vitalismo. Cierto que es un sistema de acciones, pero sin estructura no habría acciones. Se trata, pues, en realidad, piensa Zubiri, de los tres aspectos de una idea infinitamente más honda, la única que puede dar razón de un organismo vivo. La estructura no es simplemente algo que utiliza el ser vivo, sino una parte formal de lo que es un ser vivo. Se trata de una causalidad emergente. Las acciones del organismo emergen de una estructura. Esto nos lleva a sospechar que, a diferencia de lo que Bergson pensara, la vida no es una constante invención apoyada en unas estructuras que fuesen como el instrumento de que el organismo se sirve para ejecutar la vida. Por otra vertiente nos lleva también a adivinar que el tipo de leyes estructurales que reinan en este nivel de la materia son leyes de conducta. Surge aquí como concepto capital el de conducta biológica. Es el concepto correspondiente al de movimiento en el mundo físico. El problema de cuáles sean las leyes que presiden el movimiento propio de los seres vivos es el de su específica causalidad. Tomemos uno y otro, sin perder de vista el concepto de sustantividad, porque los tres van a permitirnos comprender cabalmente qué tipo de rea-

lidad compone el nuevo nivel que Zubiri llama vitalización de la materia.

Toda realidad biológica tiene una conducta. Y en segundo lugar, toda vida vive de algo y está articulada con aquello de que vive y en lo que vive. Lo peculiar de esta articulación es que mientras las cosas físicas se limitan a reaccionar frente a las acciones exteriores en razón de las propiedades que poseen, los seres vivientes responden a la provocación de que han sido objeto. La respuesta vital no es una reacción, es propiamente una respuesta. El ser vivo es responsivo. Por eso el estar del ser vivo entre las cosas no es una mera localización, es una colocación, más precisamente, una situación. El concepto de situación es correlativo del de conducta. Por estar situado, el ser vivo se mueve en un espacio que no es la pura espaciosidad de las realidades físicas, sino «espacio vital», y en cada instante se mueve desde un estado determinado. El movimiento de la vida, la dinámica de la acción vital, pende de que las cosas plantean inexorablemente al ser vivo una novedad mayor o menor, no le consienten que permanezca en el estado en que estaba y le fuerzan a transitar hacia un estado nuevo. La vida es, pues, transición, paso de un estado anterior a otro nuevo. Esta estructura que define el movimiento de la vida, ir «de» «hacia», es propiamente lo que Zubiri llama «tensión» y, por tanto, «distensión». El viviente se ve forzado a ir de una situación a otra. Sobre esta estructura biológica descansa el concepto del tiempo vital, que no es la pura sucesión de instantes que definen el tiempo físico, sino repertorio de oportunidades. La respuesta del viviente es la «pre-tensión» de aprovechar la oportunidad que su tiempo vital le ofrece para crearse una nueva situación que le permita seguir viviendo de una manera estable. Estabilidad equivale en este nivel a normalidad. La conducta del viviente es el ajustamiento progresivo del organismo a las nuevas situaciones.

Si ahondamos en el problema de la conducta del ser vivo, en seguida vemos que esa conducta sólo es posible desde un

supuesto más radical. Las situaciones en que un viviente puede hallarse, sus estados, sus posibles acciones, dependen de la manera primaria que tenga de enfrentarse con las cosas. A ese estrato último le ha dado Zubiri —recreando bellamente un viejo vocablo de estirpe latina— el nombre de «habitud», de «se habere», la manera de habérselas con las cosas. Según sea esa manera de habérselas con ellas, las cosas quedan de un modo o de otro «respecto» del ser viviente. Esto autoriza a afirmar que las cosas constituyen para el viviente «modos» o sea «medios». La idea de habitud permite a Zubiri perfilar con máximo rigor los diferentes tipos de vida que la vida ofrece y, por consiguiente, los diferentes tipos de sustantividad de los seres vivos. Son dos las habitudes fundamentales, a las que corresponden dos «respectos», modos o medios biológicos: asimilar o nutrirse y sentir. La primera vale para la vida vegetal, la segunda, para la vida animal. Cuando lleguemos al hombre tendremos que manejar una tercera habitud que todavía no hace al caso: inteligir. Sí es, en cambio, sobremanera importante dentro de los supuestos de Zubiri, aquilatar hasta el límite posible en qué consiste esa segunda habitud, propia del mundo animal, el sentir. Un hábito mental inveterado, que parece autorizado por la mejor filosofía, nos mueve a considerar el sentir precisamente como la zona que el animal comparte con el hombre. Como, por su parte, también Zubiri va a inscribir el sentir en la raíz misma del hombre, en su habitud radical, la inteligencia, se impone la mayor acuidad y la máxima pulcritud en la definición de esta estructura capital. El sentir, decimos, define la modalización de la vida animal. En cierto modo, también el vegetal comparte esta habitud con el animal, si se ensancha el concepto del sentir de manera que quepan en él la pura «susceptibilidad» propia del vegetal, la «sentiscencia», vaga manera de sentir propia de los animales inferiores y la «sensibilidad», modo de sentir diferenciado propio de los animales superiores. Es esta última la que nos interesa en este momento. Me apresuro a anticipar al lector que el análisis que Zubiri ha hecho de la sensibilidad

en pos de la clara divisoria entre el animal y el hombre es, desde luego, la pieza clave de su antropología, pero, al par, una de sus más bellas y acabadas descripciones conceptuales.

El animal siente, he aquí la cuestión. En opinión de Zubiri, el sentir no representa más que un aspecto que no se puede disociar de los otros aspectos que componen la sustantividad del animal. No es una especie de función que el animal tiene y que se agrega a otras funciones suyas. Tampoco es algo que el animal comparte con el hombre, como, si el hombre tuviese facultades superiores, una vida espiritual superior, y por debajo, un sentir como el animal, más agudo quizá, pero en definitiva, idéntico. Esto es gravemente erróneo. El animal siente, pero no «se» siente. No tiene un «me» que autorice a decir que «se» siente. La diferencia es enormemente honda. El animal no se siente a sí mismo, siente a secas. De ahí la necesidad de esclarecer qué sea eso del puro sentir. También es erróneo, piensa Zubiri, considerar el sentir como un fenómeno intencional, como si fuese dirigido a algo exterior. El animal no tiene exterioridad porque no tiene interioridad. Sentir es, sencillamente, estar sintiendo. El sujeto del sentir es el organismo, la estructura orgánica del animal. Lo que caracteriza el sentir es que las cosas se presentan como estímulos. Estimulan a algo, concretamente a responder. Ha insistido Zubiri infinitas veces en que los tres, el sentir, la estimulación y la respuesta forman una realidad única. El organismo animal es sensibilidad, consiste en sensibilización. No hay ningún ser vivo por elemental que sea que no sienta. No es sólo que sienta, es que tiene que sentir. Sentir no es algo que se añade a las estructuras del ser vivo, es la consecuencia inexorable de su funcionamiento. Son las estructuras las que ejecutan el sentir. Ya sabemos que para Zubiri el organismo vivo es una combinación funcional, una realidad material, aunque nueva, y posee un funcionamiento combinatorio en virtud del cual las propiedades formales del organismo no son la simple suma de las propiedades de sus componentes materiales, sino una combinación dotada de propiedades sistemáti-

cas. Por eso el estímulo es, naturalmente, una estructura material físico-química; pero la liberación del estímulo, en que consiste específicamente el sentir, se hace a través de un acto biológico, material, claro es, pero nuevo. En esto consiste el sentir. El fisicismo ve en la liberación biológica del estímulo el simple acoplamiento de unos procesos. Lo que no ve es que se trata de una acción biológica. El sentir es, pues, algo que ejecuta el conjunto del organismo, la sustantividad entera del animal. Por tanto, algo nuevo, pero no una especie de fuerza vital como pretende el vitalismo. No es otra cosa sino la liberación biológica del estímulo como una actividad biológica del organismo, de cualquier organismo por elemental que sea. Algo que no pertenece a un «mi», por tanto, transitivo. Es una función puramente material, ejecutada con unas estructuras. En resumen, para Zubiri el sentir no representa una innovación radical en el curso de la vida, sino una novedad de carácter combinatorio. Uno de los yerros más graves de la biología, de la filosofía y también de la antropología y de la sociología es haber convertido al animal en una especie de hombre en pequeño.

El sentir compete, pues, a cualquier organismo precisamente como organismo. Se plantea entonces un nuevo problema que va a llevarnos derechamente al umbral de la antropología. El sentir es una pura modalidad del hecho biológico. Comporta un mayor grado de sustantividad y, por tanto, de conducta por parte del organismo. Lo que hace el sentir es constituir un tipo específico y nuevo de sustantividad en el despliegue de la vida. El grado máximo de sustantividad que cabe alcanzar se produce cuando el sentir se diferencia y organiza como tal sentir. Es la función del sistema nervioso. En fin de cuentas, el psiquismo animal, por complicado que lo imaginemos, no es más que la organización del sentir. La función esencial del sistema nervioso consiste en crear situaciones nuevas al organismo. Crea, pues, un tipo más rico de sustantividad. Esa función de crear situaciones nuevas es lo que Zubiri resume en el complejo concepto de «formalización». Dentro del sistema nervioso, el cerebro es

el órgano por excelencia de la formalización. La función de formalización está integrada por varias funciones, singularmente tres: a) Organizar el cuadro perceptivo. El sistema nervioso va organizando las percepciones del animal en un campo progresivamente ordenado. Va, pues, formalizando los estímulos que el animal recibe y va así individualizando progresivamente los estados sensitivos del animal. b) Crear el repertorio de las respuestas motrices del animal. Es la formalización de los esquemas de respuesta. c) Organizar los estados del animal, sus estados afectivos, el tono vital. Es la formalización del tono biológico del animal.

Ahora bien, por mucha que sea o podamos imaginar la complicación de este sistema de formalización, esto no envuelve en el animal más que la organización del sentir. Por eso es el animal lo que Zubiri llama un ser enclasado. Lo que algunos biólogos y zoólogos se han empeñado en llamar inteligencia del animal es inteligencia puramente biológica. Lo único que distingue al animal superior es el mayor grado de formalización, que trae consigo mayor estabilidad de conducta y, en consecuencia, un grado superior de sustantividad individual. Nueva, sin duda, pero material. Material, sin duda, pero nueva. Y no está de más insistir en la novedad porque si suponemos ese mecanismo de formalización llegado a un punto en que a fuerza de complicación e individualización el organismo pierda la posibilidad biológica de dar una respuesta adecuada, nos encontraríamos ante un tipo de organismo que sería biológicamente inviable *si no se hiciera cargo de la situación*, y exigiría por sí mismo, biológicamente, la intervención de una realidad nueva que no se da en ningún caso del puro sentir animal: la inteligencia. Es el punto en que tal vez la materia desgaja exigitivamente el espíritu y puede hacerse tangente a una nueva realidad de nivel superior: el hombre. Con el hombre se asiste a algo rigurosamente nuevo y distinto: la mentalización del organismo.

El problema del hombre no resultaría tan difícil, decía Zubiri, si se tratase de una realidad incomparable con la del animal.

Pero no es así, porque, al menos aparentemente, comparte muchas cosas con el animal. Es muy cómodo definir una cosa por lo que la distingue de las demás y dejarse en el tintero aquello que comparte con otras cosas. Cómodo, pero no buen camino. En el caso del hombre, la mayor dificultad viene de lo que le es común con el animal. Naturalmente, no sería difícil hacer una lista numerosísima de diferencias. Pero esas diferencias no quedarían iluminadas en profundidad si no se atinase con una diferencia radical, la diferencia en este estrato que Zubiri llama habitud. No es que Zubiri pretenda definir simplemente al hombre por su habitud —esto iría contra su propia idea del ser viviente, sólo explicable en razón de su estructura, sus funciones y sus acciones—; lo que hace es partir de la habitud como supuesto primario e iluminador. La habitud depende de una estructura y el concepto de estructura nos pone sobre la pista de que cualesquiera que puedan ser las complicaciones de la vida humana, esas complicaciones —y esta es la condición que comparte rigurosamente con el animal— no serían posibles si el hombre no tuviese una naturaleza. Frente al desprecio olímpico y la desvirtuación con que la filosofía contemporánea, especialmente el existencialismo, se enfrentan con el problema de la naturaleza humana, Zubiri subraya enérgicamente que el hombre no podría tener vida si no tuviese naturaleza. Y lo que es más decisivo. No sólo el hombre tiene una naturaleza en la que, como veremos, está personificado, sino que naturaleza y persona (en el sentido de personeidad) no son una meta, sino al revés, un punto de partida.

Hecha esta anticipación necesaria volvamos al tema de la habitud. ¿Cuál es la manera radical que el hombre tiene de habérselas con las cosas? La habitud primaria del vegetal es nutrirse. El animal tiene otro tipo de sustantividad. Su habitud radical consiste en sentir, y sentir es la liberación biológica de un estímulo. El medio animal es un medio estimulante. La condición del hombre es distinta. Su habitud es el inteligir. Esto no es todavía suficientemente claro. El punto de partida de Zu-

biri es tomar al hombre como una realidad única y perfectamente unitaria, no ya simplemente como una unión (de alma y cuerpo en el pensamiento tradicional), sino como unidad radical. El pensamiento antiguo tomó para dar razón del hombre una vía que hizo fortuna, pero, en definitiva, insuficiente: el *logos*. El hombre es el animal que tiene *logos*. Platón echó sobre sí la grave responsabilidad de escindir el mundo del *logos* del mundo sensible. Es la ruta por donde se ha lanzado todo el pensamiento occidental. Importa, pues, sobremanera entender finamente qué es lo que Zubiri quiere propiamente decir al afirmar que la habitud radical del hombre es la inteligencia. No se refiere a la inteligencia como facultad. Tal dislate equivaldría a un intelectualismo de la peor especie. Lo que da sentido genuino al vocablo inteligencia, referido a la que es propia del hombre, es un segundo término que puede jugar indiferentemente como adjetivo o como sustantivo: el término «sentiente». La inteligencia del hombre es inteligencia sentiente. Es la misma inteligencia en cuanto inteligencia la que es sentiente. Por eso se pueden invertir los términos y definir la habitud radical del hombre como inteligencia sentiente o sensibilidad inteligente. No se trata, pues, de que en el hombre haya una especie de función intelectiva montada sobre una función sensitiva. Lo intelectivo y lo sensitivo son dos vertientes de una realidad única. La inteligencia humana está constitutivamente vertida hacia una sensibilidad, sin la cual no es sólo que no tendría ocasión de inteligir, es que, constitutivamente, no podría hacerlo, no sería inteligencia. Recíprocamente, es la misma sensibilidad humana la que es inteligente. Nada más opuesto a este pensamiento de Zubiri que la tesis, no por tradicional menos confusa, de que la función de la inteligencia es hacer la síntesis de las sensaciones que vienen por los sentidos. Entre la inteligencia y la sensibilidad —en el caso del hombre— no hay una relación, sino unidad, inteligencia sentiente. Zubiri emplea, pues, el vocablo inteligencia en un sentido primario y usual. Significa sencillamente «estar en la realidad», enfrentarse con la realidad,

estar abierto a la realidad. Esto es lo único que hace falta retener en el concepto primario de inteligencia. Aquí radica la diferencia absoluta e irreductible con el animal: al hombre, por ser inteligencia sentiente, las cosas se le presentan no sólo como estímulos, sino como realidades. El medio del hombre es la realidad, y como todas las cosas, además de lo que cada una sea, son *reales*, el medio del hombre es ilimitado como la realidad, que es en sí misma ilimitada. Por eso el medio humano es propiamente «mundo», ámbito de realidad. Cuando la inteligencia se enfrenta con las cosas, a una con la sensación del color, del sonido, del olor o del tacto, recibe de ellas algo mucho más sutil, lo que Zubiri llama «impresión de realidad». Los sentidos humanos, cada uno de ellos, la vista, el oído, el tacto, no dan solamente al hombre una cualidad que es real; le dan a una en la impresión misma la impresión real de esa cualidad. La inteligencia no es una facultad unificadora de sensaciones, sino el principio de la unidad de los sentidos como modo de darnos la impresión de realidad. No es, pues, algo que se agrega a otras facultades. De la misma manera que no se obtiene un animal agregando la función de sentir a un vegetal, tampoco se obtiene un hombre sumando la función de inteligir a un animal. Los estímulos para el animal no son reales ni irreales, son arreales. El hombre se mueve siempre entre realidades. A veces se mueve entre realidades que no lo son efectivamente, que son irreales; pero si puede moverse entre irrealidades es porque inexcusablemente es un animal de realidades. El hombre vive inexorablemente bajo especie de realidad. Su propio organismo es vivido por el hombre bajo forma de realidad. En el fondo de cualquier sensación humana hay siempre inteligencia, es decir, versión a la realidad. La versión a la realidad vale para las cosas externas y para el hombre mismo. Zubiri no plantea en esta afirmación ningún problema de esencia o de existencia, sino algo más elemental y previo. Lo que viene a decir es que en el hombre el carácter de realidad afecta a todas las dimensiones, todo es vivido por él bajo forma de realidad.

Ahora se ve claramente que no se trata de un intelectualismo, sino de describir el hecho escueto de que el hombre es una realidad que se mueve realmente entre realidades. De aquí se desprende que debajo de todos los tipos de acción humana, por alta o baja que parezca, subyace siempre esta actividad primaria. La inteligencia está siempre subyacente a todas las actividades humanas mentales y fisiológicas.

Conviene que tomemos ahora la habitud por el otro lado, lo que Zubiri llamaba el «respecto», el modo o medio como las cosas quedan puestas ante el viviente en razón de su habitud. El respecto del sentir animal es el estímulo; el respecto de la inteligencia es la «realidad». El hombre tiene la habitud de la inteligibilidad, y el modo como las cosas se presentan por esta habitud es la realidad.

La consecuencia que importa extraer de todo lo dicho es que la habitud radical del hombre, como inteligencia sentiente, consiste sencillamente en colocarnos ante la realidad como tal realidad. La inteligencia del hombre como habitud, la simple inteligencia, no es más que la versión a la realidad. Este es el punto de arranque. A partir de aquí se abre el ancho campo de las posibilidades de la inteligencia: pensar, querer, conocer, saber. Vertido a la realidad, para penetrar más íntimamente en ella, la inteligencia tiene que realizar el esfuerzo de poner en juego su propia versión a la realidad. A ese esfuerzo es a lo que Zubiri llama pensar. Pero el pensar no es la función primaria de la inteligencia, es sencillamente el uso de la inteligencia. Una vez puesta en marcha, la inteligencia puede tal vez alcanzar lo que pretende, averiguar qué son las cosas en realidad. Entonces el pensamiento «da razón» de las cosas y adquiere el carácter de «razón», forja «conceptos». Pero ni el «dar razón» ni el forjar conceptos son función primaria de la inteligencia. Cuando se da razón de una cosa se dice que se «sabe» de ella. Es la inteligencia como «saber», pero el saber es la decantación del uso de la inteligencia pensante que ha dado con las razones de las cosas. Lo esencial es no perder de vista que para Zubiri

todos estos fenómenos son fenómenos derivados que están previamente anclados en la función elemental de la inteligencia, que él describe como un puro «estar en la realidad», «enfrentarse con la realidad», «estar abierto a la realidad», la pura inscripción en la habitud de la inteligibilidad. Esta pura inscripción no es una acción, en modo alguno la acción de conocer, que es ulterior. De ahí el yerro común del subjetivismo, del realismo y del idealismo. No es una acción, sino una actualización. En su enfrentamiento con las cosas lo que la inteligencia hace es actualizar, y en la actualización abre el ámbito de la inteligibilidad y queda actualizado en las cosas el modo llamado realidad. Pero este problema trasciende ya de la antropología y roza el umbral de la filosofía primera, en cuyo dominio riñe precisamente Zubiri este año una espléndida *gigantomachia peri tou ontos*.

No es menester más lujo de pormenores para comprender que la antropología que Zubiri levanta sobre este concepto central de la inteligencia sentiente, se propone dar razón de la vida humana de una manera integral, como una realidad totalmente unitaria. Nos encontramos, pues en el hombre con una unidad radical. No hay mundo sensible ni mundo inteligible, sino un solo mundo con dos vertientes. El hombre, que comparte las estructuras biológicas del animal, inscribe en ellas algo que excede de la pura combinación funcional, inscribe una intimidad. Es el único ente que posee intimidad. Todo ser viviente está caracterizado por su sustantividad. En el hombre nos encontramos en presencia de un tipo rigurosamente nuevo de sustantividad, la personeidad. Si la vida representa la sustantivación activa de la materia, el hombre representa la personificación inteligente de la vida.

Llegamos así a la meta que nos habíamos propuesto: seguir paso a paso, nivel a nivel, por una vía esencial dentro del pensamiento de Zubiri, ese ingente proceso de constitución de la realidad desde la singularidad de las partículas elementales hasta el enigmático animal de realidades que es el hombre. Llegado

aquí pondría punto final a estas líneas de introducción a la antropología de Zubiri si no estimase necesario salir al paso de un frecuente error que suele cometerse aquende y allende nuestras fronteras cuando se pretende filiar la posición intelectual de nuestro gran filósofo entre los numerosos existencialismos que pululan en el pensamiento contemporáneo.

La filosofía de Zubiri no es existencialista. Sería absurdo imaginar que el pensamiento de Zubiri se ha ido constituyendo a espaldas de los fenómenos intelectuales de su tiempo. En cierto modo, toda buena filosofía es un diálogo entre gigantes. Si hubiese que elegir alguno con el que el diálogo de Zubiri pudiera resultar provechoso por el contraste, la elección podría recaer en Heidegger. Algún lector se sorprenderá si, amparado en la autoridad del propio Zubiri, me atrevo a sugerir que Heidegger, a pesar de ser el primero en haber lanzado el término «existencia» a la discusión filosófica, tampoco es propiamente existencialista. Quede esa gloria para Sartre. El diálogo Zubiri-Heidegger es, desde luego, una piedra de toque segura para diferenciar pulcramente la actitud intelectual de Zubiri.

La encrucijada en que de antemano se encuentra Zubiri para seguir camino propio frente a Heidegger, y naturalmente, frente a cualquier tipo de existencialismo, es esa idea de la personeidad del hombre como punto de arranque y no como punto de llegada. El mérito del existencialismo estriba en haber intentado captar la estructura ontológica de la vida, poniendo de manifiesto que no tiene una estructura perfectamente determinada, por razón de la temporalidad. Pero al dislocar la tradición ha invertido completamente los términos. Se nos va a decir no que el hombre tiene vida, sino que *es* vida, es su vida. La naturaleza del hombre no es el punto de partida, sino de arribada. La naturaleza se la va dando el hombre a sí mismo a lo largo de su vida. El hombre va ascendiendo a lo largo de su vida a la mismidad. Esto, para Zubiri, es absolutamente inadmisible. Si el hombre no fuera un «mí mismo», un «sí propio», lo que yo haría a lo largo de mi vida sería una vida indi-

vidualizada, pero podría haber sido vivida por otro hombre. El problema es que esa vida no sólo sea individual, sino que sea mía. El hombre empieza por ser un «mí», y por eso el tema de la vida no es, dice Zubiri, hacerse un «mí», sino qué estoy haciendo de «mí».

Hecha esta aclaración, insuficiente, pero necesaria, es buena hora de que pongamos término a estas reflexiones. Daré por cumplido mi propósito si en mi modesta aunque fervorosa exposición he acertado a no disminuir el vigor de la mente diamantina que es Xavier Zubiri y a representar fielmente un pensamiento cuya fuerza y originalidad están llamadas a remover y fecundar en sus cimientos algunos grandes saberes que son gloria de esta época nuestra, tan enormemente inquieta como atractiva.

REALIDAD Y METAFISICA EN XAVIER ZUBIRI

(1973)

Nos hemos reunido para hablar de uno de los filósofos realmente grandes con que España cuenta: Xavier Zubiri. Su libro *Sobre la Esencia*, publicado en 1962 —un auténtico y difícil libro de filosofía primera—, traducido al alemán en 1968, es uno de los pocos libros contemporáneos que reúne las tres condiciones que el propio Zubiri considera necesarias para que haya filosofía en acto filosófico: la riqueza de la intuición, el perfil aristado del concepto y el rigor apodíctico del conocimiento.

Pero mi intención no es resumir el contenido de este libro ni afrontar el tema que en él se trata con absoluta radicalidad. Tampoco voy propiamente a exponer su filosofía. Voy a tratar de elucidar a través de éste y de sus otros libros, a través de lo que le he oído personalmente enseñar y decir, a través, en fin, de mis propios recuerdos íntimos, la idea que Zubiri en el curso de su propia experiencia intelectual ha llegado a formarse del saber filosófico.

Zubiri nace en 1898. Ha vivido, pues, con plenitud el siglo XX. Ha sido contemporáneo de graves sucesos políticos: la primera gran guerra, la guerra civil española, la segunda guerra mundial, las diferentes formas y procesos de totalización del poder y ese fenómeno tremendo que es la conversión del saber científico en un gigantesco negocio de la sociedad. Estos sucesos han dejado en Zubiri como impronta la convicción de la enorme fragilidad de los supuestos sobre los que está montada la vida intelectual y la filosofía. A todos nos parece claro que haya vida intelecetual y que haya filosofía porque el hombre ha ido ela-

borando históricamente una serie de posibilidades que en su interno sistematismo las han hecho posibles. Pero la cosa no es obvia, porque precisamente la humanidad en su estado actual y en alguno de sus modos de convivencia pone en riesgo esas posibilidades por una serie de factores.

Zubiri ha asistido también a graves sucesos intelectuales.

En primer lugar, la liquidación de algunas posiciones del positivismo y la quiebra y el fracaso del neokantismo. Estos sucesos coinciden precisamente con el magisterio de Ortega en la Universidad de Madrid. Zubiri conoció a Ortega cuando éste acababa de llegar de Alemania, allá por los años 20. Ortega —nos contó una vez Zubiri— traía de Alemania no un sistema dogmático, sino ideas filosóficas, una gran cantidad de ideas y de libros filosóficos. Ciertamente a través de Ortega han resonado en España y en el mundo de habla española con pulcritud y finura sin par los grandes temas filosóficos, históricos, estéticos, sociales y literarios del tiempo. Pero la acción de Ortega en el caso de Zubiri, no fue meramente informadora. Lo verdaderamente interesante que trajo Ortega, fueron los problemas: la situación problemática en la que a través de todos esos libros aparecía colocada la filosofía. Esos problemas se inscribían para Ortega en dos puntos, que le producían un profundo mal humor: por un lado, el yo absoluto del idealismo; por otro, el imperio tiránico de la razón científica, sobre todo en la forma de física matemática y física teórica. Estos dos puntos representan el sustrato común de toda la aventura filosófica de la mente humana a partir de Descartes. Ortega se encuentra retrotraído a ese punto último y problemático en que para Descartes se inscribe el problema primario de toda filosofía.

En este punto es donde Zubiri conoció a Ortega y en él hay que centrar lo que propiamente significó para Zubiri el magisterio de Ortega. Con su replanteamiento radical del problema filosófico Ortega enseñó que esa última radicalidad del espíritu es la que lleva a librar las grandes batallas de la filosofía. En ese punto dinámico —más que en la ruta que luego siguió Or-

tega— es donde Zubiri se siente internamente unido al maestro. Recuerdo un sucedido que Zubiri contó una vez y que pone de manifiesto cómo se veían uno a otro los dos filósofos. Pasando un día en Madrid por la Plaza de la Independencia había una casa en construcción con un gran andamio. Le dijo Ortega: «Si usted y yo trabajáramos en esa casa, nos verían desde la calle en lo alto del andamio peleando por el Uno de Parménides». En efecto, Ortega y Zubiri están uncidos al mismo arado de la búsqueda filosófica y con la misma radicalidad, pero peleando cada uno por su ruta propia.

En segundo lugar, Zubiri ha sido testigo de excepción del auge supremo, de la apoteosis de las ciencias de la naturaleza. Lo que a Ortega le producía mal humor, fue para Zubiri vivencia personal apasionada, al seguir fervorosamente paso a paso la aventura fabulosa de la física moderna; ha sido discípulo o amigo de Einstein, de De Broglie, de Planck, de Heisenberg, de Schrödinger. Ha experimentado en carne viva el acoso de la ciencia positiva a la filosofía, que la oprime y casi la yugula.

En tercer lugar, ha asistido a la constitución de las tres actitudes filosóficas más típicas del siglo: el intuicionismo, la fenomenología y el existencialismo. Bergson muere en 1940. Husserl en 1938. Zubiri es coetáneo y amigo personal de Heidegger.

En cuarto lugar, como profundo conocedor del pensamiento clásico y escolástico, Zubiri ha sentido también en su carne el acoso de la filosofía desde otro frente: el de los que cómodamente instalados en el legado tradicional piensan que han resuelto todos los problemas filosóficos apelando a la idea de creación y de la realidad absoluta y haciendo de la filosofía simple promoción de la teología.

En los últimos dos decenios que siguen a la segunda guerra mundial, Zubiri asiste al despliegue de la serie de actitudes intelectuales que niegan la validez de la creación más original de Occidente: la metafísica.

Precisamente en el momento histórico de mayor plenitud,

cuando el hombre se ha adueñado de la naturaleza, cuando el progreso social y político alcanza cimas admirables, gracias en buena medida a los saberes científicos logrados en el uso de la razón teorética, lo que esas actitudes radicales anuncian es la muerte de la metafísica, el saber fundamental que está en la base de los grandes saberes positivos de nuestro tiempo.

Como teólogo, Zubiri es testigo de la expansión espectacular de la forma más radical de ateísmo que se ha producido en Occidente. El ateísmo es una opción de la fe. Una opción de fe en contra de Dios. El ateísmo contemporáneo no es una opción contra. Es un ateísmo indiferente. Ni en pro ni en contra. Se manifiesta no en un momento de decepción, de cansancio, de quiebra, sino de plenitud cuando la antropología ha puesto al descubierto los abismos del hombre.

Por último, con la misma pasión que en las ciencias positivas, ha penetrado Zubiri en la historia y en su primer instrumento intelectual, la filología. Su inmenso saber en este campo va desde las principales lenguas modernas al dominio cabal del latín, el griego, el sánscrito, el hebreo, el sumerio... Varios de sus años de aprendizaje y peregrinación han estado consagrados al estudio de las lenguas en las que el hombre ha empezado a balbucir las primeras expresiones de la sabiduría. Como el lenguaje es propiamente la *forma mentis*, por la radical unidad que hay entre la inteligencia y la expresión, este fabuloso dominio de las grandes lenguas en que han ido objetivándose las diferentes mentalidades a lo largo de la historia, confiere a Zubiri una especie de segunda potencia para calar el sentido genuino de los fenómenos históricos y para desvelar la implicación que en cada pensamiento hay entre lo que contiene y el sentido de la realidad que es propio de la mentalidad y del lenguaje en que ésta se expresa. La historia de los vocablos filosóficos forma entrañablemente parte de la historia del saber filosófico y las formas de expresión propias de una mentalidad pueden a veces gravitar pesadamente sobre el destino de una filosofía.

He aquí a grandes rasgos el contexto intelectual en que está

inscrito el pensamiento de Zubiri. Ciertamente no voy a atribuir a este contexto una importancia determinante sobre su filosofía. Primero porque esa idea tópica de que cada pensador es hijo de su época, tomada así sin más, sin distingos, es una especie de hegelianismo más o menos disfrazado que no tiene consistencia. Una cosa es que la razón histórica se haya ido constituyendo a lo largo del tiempo, otra muy distinta que la inteligencia sea historizada. Y segundo, porque la historia de la filosofía, en contra de lo que suele pensarse, no es una especie de centón sucesivo de conceptos y teorías. Es ni más ni menos que una gigantomaquia, un diálogo entre gigantes. Ningún pensador está de espaldas a su tiempo, pero su pensamiento no es mero reflejo de ese tiempo. En su libro *Sobre la esencia,* Zubiri dialoga no con su tiempo, sino con los pocos que positiva o negativamente a lo largo del tiempo han sido capaces de arrancar alguna esquirla de verdad al problema de la esencia.

En ese contexto, en buena parte frente a él, Zubiri ha puesto en marcha el penoso esfuerzo de una filosofía en la que todo lo que dice es lo bastante viejo para poder pensar con ello algo nuevo, y lo bastante nuevo para poder acoger en su seno todo lo viejo. Como resultado de ese esfuerzo se ha ido él mismo formando una idea de la filosofía. ¿Qué es para Zubiri la filosofía?

La filosofía de la segunda mitad del siglo XIX y de los primeros decenios del XX se caracteriza, según el propio Zubiri, por el intento de entrar en contacto con la realidad, pero la confusión es ciertamente muy grave hasta Husserl. Dilthey (nace en 1833 y muere en 1911) se alza frente a Hegel y sostiene que la filosofía no es obra de la razón absoluta, sino de la vida humana. Una nueva disciplina intelectual, la «psicología comprensiva», será el instrumento adecuado para apresar la realidad de la vida, entendida no como estructura psíquica, sino como algo mucho más vasto: la vida anímica entera. La filosofía nace de la vida misma, que se ve impulsada a una concepción unitaria del mundo, de los valores y de las acciones. A esta concepción es a lo que llama Dilthey «concepción del mundo». Toda vida reclama des-

de sí misma una concepción del mundo. Pues bien, la filosofía es un tipo de concepción del mundo cuyo objeto es descifrar el enigma de la vida humana personal e histórica. Trata de abarcar la totalidad de la vida en el intento de un saber universalmente válido fundado en la razón. El objeto de la filosofía no es el conocimiento del mundo, sino el enigma de la vida, y su función es llevar a un saber racional de validez universal para la vida individual e histórica. Y como la vida cambia y la función de la filosofía es siempre la misma, esta función puede conducir a filosofías distintas y en este sentido no existe «la» filosofía, sino tan solo «las» filosofías. La filosofía es esencialmente histórica. Cada sistema filosófico ha conquistado verdades objetivas. De ahí que en nuestra situación histórica, la filosofía no puede ser una discusión de esas verdades objetivas, sino algo distinto, una «filosofía de la filosofía» como descubrimiento de las raíces hermenéuticas de toda filosofía.

Es la fórmula del historismo y de la razón histórica.

Bergson, por su parte, así lo entiende Zubiri, ve en la filosofía un saber que nace precisamente a contrapelo de la experiencia de la vida. El sentido común elabora fórmulas útiles para la vida corriente. Sobre ese saber rudimentario, seleccionando los objetos, se alza la ciencia. La ciencia nace de concentrar la atención en las necesidades de la vida: es la práctica, una acción según la cual la vida maneja las cosas con vistas a sus necesidades internas. La filosofía es un saber distinto, a redropelo de la práctica, que surge de retrotraerse a las raíces últimas del mundo. El filósofo está en las cosas, pero de manera distinta que el científico. La concentración de pensamiento que la ciencia comporta está montada, dice Bergson, sobre la emoción del bienestar. En la filosofía la emoción es pura, es la *joie*, la gozosa alegría de poseer la realidad. La simpatía con la realidad es una como camaradería, *philia*, el amor en que se convive la realidad misma. Mientras la ciencia conoce de las cosas tan sólo lo que tienen de relación las unas con las otras, la filosofía nos reintegra a lo que son las cosas dadas, «sueltas» de toda relación con otras. Nos

retrotrae a la realidad absoluta. El saber filosófico sigue, en cada caso, las ondulaciones de lo real, aprehende lo real en su continuidad, sin descomponerlo arbitrariamente en trozos aislados, concibe lo inmediato con toda precisión, con generalidad y con claridad. En contra de lo que siempre se ha pensado, dice Bergson, el hombre no está fuera de las cosas, sino que, por algún acto primario suyo, está ya dentro de las cosas. Dentro se dice *intus*. El órgano mental para filosofar es la intuición. Es el acto que nos instala dentro de las cosas con una especie de simpatía o simbiosis y nos lleva a co-sentir las cosas, a sentir a una con las cosas mismas. Una simpatía que aboca no a una constatación pasiva, sino a una actividad violenta del espíritu por la que tiene que despojarse de las ideas preconcebidas y esforzarse por convivir lo que tiene delante. La intuición es un acto único, un acto «durativo (*durée*). Las cosas físicas y, sobre todo, el espíritu, tienen ese modo de ser que es precisamente «durar» (*durée*). La realidad es pura *durée*, un *élan*, impulso o tensión dinámica interna. La intuición de la *durée* nos abre el campo de un verdadero conocimiento del modo de ser de las cosas en su diversidad. Es el saber filosófico. Puesto dentro de las cosas mismas, por intuición, el espíritu logra de las cosas lo que el entendimiento instalado fuera de ellas no podría jamás dar. La filosofía, para Bergson, es un saber estricto, distinto de la ciencia, que se nutre de la intuición, revierte a la intuición y forja conceptos hechos a su medida en cada caso.

Es la fórmula del intuicionismo.

Husserl —seguimos también aquí la interpretación de Zubiri— va a intentar el contacto con la realidad por una vía mucho más complicada, pero también más clara y precisa. Hasta ahora, dice Husserl, en filosofía todo es cuestión de puntos de vista, de opiniones discutibles sin fin. Nada de esto ocurre en una verdadera ciencia. Hay que hacer de la filosofía una ciencia estricta y rigurosa, en la que las cuestiones puedan decidirse apelando a las cosas mismas. La filosofía es la inde-

clinable aspiración de la humanidad a un conocimiento puro y absoluto. Para lograr ese conocimiento necesitamos un objeto que esté al alcance de todos sin discusión y que además sobre ese objeto se vayan teniendo conocimientos justificados con plena evidencia. Además, tengo que lograr ese conocimiento desde mí mismo.

Cuando estoy viviendo en actitud natural, el mundo es para mí la totalidad de las cosas reales dentro de las cuales estoy yo mismo como una realidad entre ellas. La naturalidad de la vida natural consiste en creer en la realidad del mundo y de mí mismo. Pues bien, vamos a dejar en suspenso esta creencia. No se trata de abandonar el mundo real ni de creer que no tiene existencia. Por el contrario, se trata de seguir viviéndolo, pero poniendo en suspenso la validez de la creencia en su realidad. Sigo viviendo la vida, pero mientras la vivo la voy «poniendo entre paréntesis», en pura abstención de su vigencia real. No abandono la vida real, me quedo en ella en toda su riqueza y detalle, pero sin creer en su realidad. «Reduzco» el mundo real a algo que no es realidad y tengo un mundo reducido. ¿A qué? Justamente a no ser sino lo que aparece ante mi conciencia y en tanto que me aparece. Queda reducido a puro «fenómeno». Es la reducción fenomenológica. En lugar del hecho, lo que me aparece es la configuración intrínseca que la cosa posee. En lugar del puro hecho tenemos el *eidos*. Si en este azul prescindo de que sea «de hecho» azul, me quedo con «lo» azul. Al prescindir de que es real me quedo con algo irreal, pero irreal no significa ficticio. Sabiendo qué es «lo» azul en sí mismo, tengo con ello el «metro», según lo cual son o no son azul todas las cosas que hay o puede haber realmente en el mundo.

Ahora bien, ¿qué he hecho yo con esa operación? Al «reducir» fenomenológicamente esta cosa azul lo único que he hecho es hacer que el objeto quede manifiesto ante mí, es decir, ante mi «conciencia». Con esta actitud hemos abierto precisamente la posibilidad de un saber: la filosofía.

Suspendamos nuestra creencia en la realidad de esta cosa azul. Nos quedamos sólo con el fenómeno «azul». ¿Qué es lo que sabemos entonces? Sabemos qué es el azul, qué es ser azul. El «qué» de algo es lo que siempre se ha llamado esencia y la esencia es aquello que una cosa «es». Esencia es el ser de las cosas.

He ahí para Husserl el objeto de la filosofía: conocer la esencia de las cosas. Ese saber constituye el metro del saber de la realidad. Todo saber de hechos =la ciencia, el saber de la vida corriente— encuentra su posible justificación sólo en el saber absoluto de la esencia. Ese saber es un esfuerzo activísimo. Porque la conciencia, además de manifestar su objeto, lo hace manifestarse. Todo objeto, además de darnos lo que nos da en un momento, abre un horizonte propio de posibilidades de manifestación. Con lo cual, se abre ante nuestra conciencia un campo infinito de investigación, todo lo contrario de una pasividad, el logro de evidencias absolutas y cada vez más adecuadas. En ello consiste la filosofía como ciencia estricta y rigurosa de la esencia. El filósofo vive la vida transcendentalmente, no en actitud de creencia en su realidad, sino de evidenciación de su esencia.

Heidegger, también según Zubiri, arranca del seno mismo de la fenomenología de Husserl. Este ha intentado esclarecer eso que llamamos ser. Pero, ¿qué entiende Husserl por ser? Nos dice: ser es, por ejemplo, ser hombre, ser piedra, esa unidad de sentido que llamamos esencia. A Heidegger esto le parece insuficiente porque lo que se ha esclarecido es, por ejemplo, lo que es el hombre. Ahora bien, se ha resbalado sobre el «es» mismo cuando decimos de algo que es hombre. Husserl no se ha planteado el problema del sentido del ser. El ser es algo distinto de las cosas que son, distinto de la esencia. La esencia es el ente, pero no es el ser. El problma radical de la filosofía no es la esencia, es decir, el ente, sino el ser. La filosofía es pura y simplemente ontología.

Husserl, dice Heidegger, ha llegado a las esencias mediante

una reducción trascendental de la realidad práctica. Pero este acto no es suficiente, porque el ser no es una cosa o esencia más. Tampoco es una esencia suprema, porque eso sería hacer del ser un ente. Ahora bien, el ser es siempre y sólo ser del ente. Por tanto, hay que llegar del ente al ser. ¿Cómo? El camino no puede ser la reducción fenomenológica que pretende Husserl. Hay que pensar en la reducción desde otro punto de vista. Husserl descuida un aspecto de esa reducción: que es un acto, es decir, un acto ejecutado, es un acto de la vida natural del hombre. Es un acto que emerge de la vida natural, un acto que el hombre «puede» ejecutar. Se trata, pues, de una posibilidad que le pertenece al hombre por su propia índole. La filosofía es una posibilidad humana que brota de la estructura de la vida natural.

Heidegger se ve así retrotraído a un análisis estructural del hombre y de su vida natural. Y esto es lo singular del hombre entre todos los demás entes: en cualquier acto de su vida está siempre constitutivamente abierto a las cosas y a sí mismo, comprendiendo en esta apertura, de una manera más o menos oscura e imprecisa, que aquello a lo que está abierto y con lo que tiene que habérselas el hombre «es» de tal o cual manera. La comprensión del ser es el acceso a todo ente. El hombre en su vida tiene ese modo de ser que Heidegger llama «comprensión del ser».

La filosofía es sólo una posibilidad de nuestra existencia libremente elegida y aceptada por el hombre. «Filosofar —dice Heidegger— es transcender explícitamente», es hacer cuestión del ser que de una manera no cuestionada está comprendido en el mero hecho de existir el hombre. No surge de un acto de reducción de la vida natural, como pretendía Husserl, sino al revés, por un acto de tematización de la estructura ontológica de la existencia natural. El ser es lo que determina y descubre lo que son los entes. La metafísica clásica, según Heidegger, había considerado las cosas en tanto que son; pero nunca se

había hecho cuestión del ser en y por sí mismo. El objeto de la filosofía es el ser en cuanto tal. Y en ella el hombre tiene la posibilidad intelectual de entrar plenamente en sí mismo.

* * *

Curiosa paradoja: en el remate de la historia de la filosofía —Heidegger— se reasumen en cierto modo las fórmulas del comienzo —Aristóteles—; lo que hace Heidegger es sustituir la palabra ente por la palabra ser.

A Zubiri esta coincidencia no le parece tan paradójica. Porque para Zubiri la idea de la filosofía como forma de saber en su grandiosa aventura, aunque ha pasado por avatares muy diversos, lo que ha hecho, en realidad, es describir una especie de círculo.

El destino del saber humano pende muchas veces de azares sorprendentes, de levísimos puntos de inflexión de la inteligencia en un momento dado. Fichte ha dicho en una ocasión una frase lapidaria: «La filosofía que se profesa depende de cómo es el hombre que la hace». Puesto en buen castellano: «Dime qué clase de hombre eres y te diré la filosofía que profesas». No se trata de esto; la frase de Fichte enuncia sólo una verdad a medias. Me refiero a algo más radical: una filosofía, la filosofía, pende esencialmente del modo como el filósofo se acerca a la realidad. El punto de arranque que adoptaron los griegos ha sido determinante y decisivo. Por lo pronto tomaron sin más, sin hacerse cuestión de ello, el hecho de que el hombre accede a la realidad. Pensaron también que «saber» consiste en averiguar qué es una cosa, es decir, que el saber recae sobre el qué. Y lo más decisivo: que saber el «qué» de una cosa es discernirla de otra, lo que Parménides llamó *Krinein*, discernir. Exactamente lo que significa la palabra «criterio». Es función de lo que el propio Parménides llamó *Nous*, inteligencia. Pero para

saber no basta discernir, hay que entender el «qué». El «qué» no le viene al *Nous* de sí mismo; se encuentra con él, es anterior al *Nous*. A esa anterioridad llamó Parménides «yacente». El «qué» de las cosas está «yacente» (Keimenon). Aristóteles realizó la operación gigantesca de añadir un «sub» al «yacente»; el qué es «subyacente» (*hypokeimenon*). De aquí nació la idea de sustancia.

Discernir el «qué» y suponer el qué como algo yacente que está ahí. Estos tres momentos los descubre el *logos*. El *logos* expresa lo que «es» en una definición. La idea de sustancia y la definición de la realidad dada con vistas al *logos* han predeterminado el curso entero de la filosofía.

La filosofía griega subyace en toda la historia de la filosofía. De una manera compleja.

Por lo pronto, la idea de que lo que la filosofía busca es el «ente» TI TO ON. Busca el «es», el es en tanto que es. Y el es en tanto que es, destila la perspectiva de la movilidad. Los griegos ven el ser desde el horizonte de la movilidad. El movimiento del ser está suscitado por el *theos*. Aristóteles ve también a Dios desde el movimiento. Dios es inmóvil. La entidad vista desde la movilidad. La verdad, que se enuncia en un *logos*, es la posesión de lo que siempre es.

La metafísica occidental recibe la tradición de Grecia, pero va más allá. El modo como, por ejemplo, Santo Tomás recibe los conceptos de Aristóteles, lleva a plantear el problema del ente en un horizonte nuevo: el horizonte de la nihilidad. Hay una razón potísima: el Dios cristiano, a diferencia del Dios de Aristóteles, es una realidad de carácter personal. Es un dato de fe: Dios ha creado desde la nada. Se produce algo que antes no era, sin supuesto ni sujeto primario. Un dato de fe que no tiene nada que ver con la metafísica griega. Consecuencia decisiva: para el griego ser es ser siempre; para la metafísica occidental, las cosas podían no haber sido. Lo que es, pudo no haber sido o ser distinto de lo que es. En el horizonte de la nihilidad, ser es ser «no nada». Y en este horizonte teológico,

que en principio no tiene nada que ver con la metafísica, reciben los medievales la filosofía griega. Van a interpretar el ente en el horizonte de la nihilidad. Y lo que resulta es una inflexión decisiva para la historia de la filosofía. En Aristóteles, la metafísica es ciencia del ente en cuanto tal; por otro lado, teología, en cuanto va a los entes separados que son los dioses. Los caracteres del ente en cuanto tal, son «meta *physiké*». Santo Tomás traduce «meta» por «trans». Un giro decisivo: la metafísica se convierte en trans-física. Por otro lado, el Dios sobre el que recae la teología, es el Dios del cristianismo; no es un motor inmóvil, sino un Dios personal creador. La metafísica como teología se convierte en una teología metafísica de la creación.

Algo más grave: los medievales optan por una interpretación «conceptiva» del conocimiento humano. Una ecuación peligrosa: saber es «concebir». La palabra «concepto» es de origen latino y ajena al mundo griego. Para los medievales, la función de la inteligencia es formar conceptos. Todo orden conceptual es producto de una abstracción. Abstraer, es dejar de lado, prescindir, dejar el objeto puro ante la mente. Prescindo de los caracteres individuales de las cosas y me quedo con la cosa como realidad sensible. Para el griego, el objeto es el *ens mobile*. Para los medievales, lo móvil pasa a segundo plano y queda la sustancia sensible en cuanto sensible. Prescindo de las cualidades de las cosas y me quedo con lo cuantitativo. Prescindo, en fin, de toda cantidad y me quedo con la *ousía*. Queda aquello que es en tanto que es. En el concepto del ente se resuelven todos los demás conceptos del entendimiento. Está realizado en todas las cosas que son. No tiene unidad genérica —el ser no es un género— tiene unidad transcendental. El contenido del concepto del ente está en todas las cosas, pero en cada una a su modo. Todas las cosas son, pero a su modo. La unidad de esos modos de ser lo es por analogía. Por ejemplo, cantidad y cualidad son modos de ser distintos, analógicos.

Así es como los medievales reciben y depuran las ideas de

Aristóteles. En el curso de esa recepción y depuración cambia la manera de entender la entidad de cada cosa. Los medievales —nos estamos refiriendo concretamente a Santo Tomás— entifican la realidad. Consideran las cosas en tanto que entes, creen que lo primario de las cosas es ser entes y conciben esos entes desde la perspectiva de la nihilidad. Desde ese horizonte, los entes son «creados». La idea del ente queda inscrita en la creacionalidad. Dentro de ese horizonte, a un lado las cosas, a otro Dios. Las cosas son creadas y la creacionalidad destaca la finitud. Para los griegos, las cosas son limitadas —peras— una determinación intrínseca que constituye las cosas. En el horizonte de la creación, las cosas adolecen de intrínseca finitud. Las cosas creadas son «imperfectas». Por eso el ON, para el griego empieza por ser «algo». Para Santo Tomás «no nadas», imperfecciones. La finitud de las cosas es imperfección interna del acto de ser.

Veamos las consecuencias. Como lo más radical de las cosas es el ser entes, lo creado por Dios, lo causado por Dios, es la entidad de las cosas. El ser es el término primario de la creación. Ello conduce a una interpretación entitativa de la acción creadora. La accién creadora consiste en que todos los «entes» emanan de Dios. Zubiri diría que esta es una interpretación que Santo Tomás hace por su cuenta y que no se desprende necesariamente de la idea de creación como dato de fe. En las palabras del Génesis no está el verbo ser, que no existe en hebreo: «Haya luz —dice el Génesis— y hubo luz». No dicen que tenga carácter entitativo. Santo Tomás interpreta la realidad entitativamente referida a la causa creadora, interpretada también entitativamente. La causalidad de Dios ha producido la entidad fuera de sí. Dios como entificador de la realidad. Santo Tomás ha hecho la gigantesca operación de entificar la propia realidad divina. Dios es eminentemente Ser, el Ser subsistente. Zubiri diría que como dato de fe en ningún pasaje del Nuevo Testamento ni en la teología anterior hay nada de eso. Dejan la puerta abierta a otras interpretaciones. Y Zubiri haría a Santo

Tomás esta pregunta: ¿Por qué lo radical de Dios es ser *Ipsum Esse subsistens*?

Desde estos supuestos la metafísica se convierte en la teoría del ente creado. La entidad es intrínsecamente inteligible. Por esa condición, el intelecto humano se ve forzado a hacer la metafísica. La tarea de la metafísica es hacer inteligible el orden trascendental. Pero no olvidemos que ha dado una interpretación entitativa de la creacionalidad. Las cosas son entes creados, la acción creadora es una acción entificante y Dios es *Ipsum Esse subsistens*. En las cosas creadas, el orden trascendental es concluso y fijo.

Estas ideas de Santo Tomás, en las que hay una interna inflexión del pensamiento de Aristóteles, han sido decisivas para la historia de la metafísica. En esta inflexión —el siglo XV— nacen la filosofía moderna y la ciencia. Recaen sobre el mundo y sobre el hombre. Descartes trata de fundamentar estos saberes. Naturalmente, se instala en el horizonte de la nihilidad. Destaca algo distinto de lo que habían destacado los medievales: No la finitud, sino la «incertidumbre» de la inteligencia humana. Hasta Descartes, la metafísica es meditación acerca del ente. Para Descartes, meditación sobre la inteligencia. Su utilidad —piensa Descartes— es indiscutible: proporciona certezas inconmovibles. He ahí el problema de la metafísica. El camino para llegar a esas certezas inconmovibles es la duda. La duda como «camino» que conduce a la verdad. Por eso es «metódica». Con este método, Descartes se encuentra recluido en su pensamiento. No es el *noli foras ire*... de San Agustín. San Agustín no duda de que exista la verdad. La operación de Descartes es más grave: la reclusión en sí mismo es el camino para encontrar algo resistente a la duda. En esa reclusión la inteligencia descubre un hecho cierto, una verdad inconmovible: pienso, luego existo. No sólo es un hecho, sino que la existencia del hombre es eso: *Res pensante*. La filosofía es una egología. Y Descartes piensa que está moviéndose en una egología con certeza inconmovible.

¿Es verdad que lo hace Descartes? preguntaría Zubiri. Descartes con su idea del ser lleva el «ens» a una dimensión lógica; El ente entra dentro de la verdad. Subsume lo real dentro del *verum*. A su vez, el *verum* —la verdad— queda incardinado en la certeza. Verdad es lo inconmoviblemente cierto. Pero no es el concepto definitivo de Descartes. Hay un concepto más radical y más problemático. Todo lo que veo con percepción clara y distinta y con certeza es «algo». Aquí interviene en Descartes la metafísica anterior: el algo se convierte con el «ens». Es «ens» porque es verdad. Un giro decisivo: la filosofía anterior ha partido de la entidad, algo que conviene con la inteligencia divina y está llamado a convenir con la inteligencia humana. Descartes orienta el *verum* a la inteligencia y no al «ens». Con esta inflexión comienza la filosofía moderna. El trascendental primero no es el «ens», sino el *verum*. Por eso la filosofía de Descartes es egología trascendental. La entidad queda inscrita en la verdad. ¿Qué pasa entonces con esos «algos» que son los entes porque son verdad? Los entes tienen que ser como yo digo de ellos. Son creados por Dios. Descartes se mueve —*a limine*— en el horizonte de la nihilidad. Las cosas son criaturas libremente creadas por Dios. Descartes va a acentuar al límite la libertad de Dios en su acción creadora. Dios crea el mundo conforme a sus ideas. Por eso las cosas creadas tienen un *verum* trascendental. Pero Descartes piensa que Dios podía haber creado un mundo distinto de un *verum* trascendental. Y no se para aquí. Piensa que Dios libremente los hace coincidir. Precisamente por un atributo moral de Dios: la veracidad. Por ser veraz, no puede engañar. Para Santo Tomás «ens» y *verum* coinciden necesariamente. La entidad es intrínsecamente inteligible. Para Descartes coinciden de hecho, pero no necesariamente. Es un hecho contingente: la veracidad de Dios. Dios ha creado libremente un mundo que coincide con mi razón. Si las cosas son inteligibles, lo son de hecho; no lo son intrínsecamente. Precisamente porque lo primero es el *verum*, no el «ens». La verdad de las cosas no está fundada en la inteligibi-

lidad del ente, sino en que Dios lo ha querido y en su veracidad. El orden trascendental está perforado por una contingencia radical. Carece de unidad necesaria, es un hecho contingente. Al orden de la razón le es ajeno el orden de las cosas. El ente «verifica» lo que Dios ha querido crear. Contra lo que Descartes cree, diría Zubiri, su pensamiento no se está moviendo entre certezas inconmovibles, sino entre los abismos más hondos del orden trascendental. Por eso lo primero no es la finitud de las cosas, sino la incertidumbre del orden trascendental. Santo Tomás ha «entificado» la realidad. Descartes «verifica» la realidad, una operación distinta, pero no menos grave de consecuencias. La filosofía se convierte en una marcha de la inteligencia desde la nada a Dios. Es una antropología trascendental abierta a una teología.

A Leibniz le parece que el punto de arranque de Descartes no es suficiente: ha resbalado, sin fijarse, en un aspecto de la idea. La realidad, dice Leibniz, antes de ser real, es posible. Una cosa es posible porque sus notas son compatibles entre sí. El ente es incontradictorio. Las cosas reales tienen una realidad montada sobre su posibilidad. Leibniz quiere entender el universo con las ideas. La idea de Dios es objetivamente posible. Si Dios es posible, es real. La realidad de Dios está montada sobre su posibilidad. Y lo mismo pasa con el hombre. El hombre tiene una razón que es imagen de la divina. Con ella, va pensando en el ser, en las cosas, en sí mismo. Dios es el fundamento de mi intelección de lo real. El universo tiene unidad fundada en su Autor. Tiene la máxima entidad y la máxima bondad. El hombre conoce por la índole de su razón, imagen de la de Dios: tiene en sí mismo el movimiento hacia el ser y en sí mismo está descubriendo la propia razón, Dios. Optimismo metafísico.

Kant no se satisface con el optimismo de sus grandes predecesores. Sin embargo, se inscribe también en el mismo horizonte de la nihilidad. Las cosas creadas son «cosas en sí», el término del *intuitus* originario y originante de Dios. Ahora bien,

¿qué es lo que la razón humana conoce de las cosas en sí? Esta es la cuestión. Kant piensa que la metafísica anterior ha sido *blosses Herumtappen.* No ha seguido el camino real de la ciencia. Ha errado en su interpretación de la inteligencia humana. La razón humana es esencialmente distinta de la divina. Por lo pronto, la razón divina hace las cosas; la humana no hace. Lo que caracteriza a la razón humana es la radical finitud. Finitud también en otro sentido: conoce de otra manera, «finitamente». Tiene que recibir las cosas para poder conocerlas. Tienen las cosas que estarle «dadas». Y tiene que hacerse de lo dado «objeto». El horizonte de la nihilidad lleva a Kant a colocar la objetualidad frente a la realidad. La razón humana, a diferencia de la divina, es receptiva. Las cosas le son dadas en afección, en impresión. Esta intuición sensible no es conocimiento. Kant distingue las cosas tal como han salido de la inteligencia originante de Dios —cosas en sí— y las cosas como «objetos». No haberlos distinguido es lo que Kant llama el dogmatismo anterior, el «dogmatismo de la razón». No cae en cuenta de que la razón humana tiene que hacerse «objeto» de las cosas.

¿Qué es hacerse objeto? ¿Qué es pensar? Kant lleva a término la peligrosa ecuación incoada en la metafísica anterior: pensar es juzgar. La razón humana es esencialmente judicante. ¿Y qué es juzgar? Para Leibniz, juzgar es referir un concepto a otro; un proceso analítico. Kant entiende por juzgar algo distinto: ir de un concepto a las cosas. Es síntesis. La razón es esencialmente sintética. No se trata de una síntesis subjetiva de las representaciones, ni meramente lógica. Es síntesis objetiva. La razón unifica los conceptos y lo que está dado en la realidad. Pero la mente humana posee unas verdades que son necesarias y válidas para toda clase de posibles objetos. Por eso la síntesis es *a priori.* Si estas verdades enuncian algo válido para todos los objetos posibles son trascendentales. ¿Cómo es posible el orden trascendental? He ahí la fórmula precisa del problema kantiano.

La síntesis abre el ámbito de la inteligibilidad. Hacer que algo dado sea inteligible: Eso es lo que hace la inteligencia humana cuando se dirige a ello en forma de juicio. El pensar judicante hace la inteligibilidad. El orden trascendental es el orden de la inteligibilidad. No reposa sobre sí mismo. Tampoco sobre Dios, como pensaran Descartes y Leibniz. Reposa sobre mí, sobre la subjetividad trascendental. Así se comprende rectamente el sentido del famoso texto de Kant: Dios es el creador del mundo como cosas en sí; tal como se nos aparece es creación nuestra. Todo lo que es inteligible, es «ens», decían los anteriores. El entendimiento —dice Kant— crea la inteligibilidad de las cosas. Esa es la revolución copernicana: el orden trascendental reposa en mi propia subjetividad.

Cree Kant haber fundado una ciencia nueva, que no es metafísica en sentido tradicional, sino metafísica de la metafísica, una filosofía del orden trascendental. En vez de la pomposa ontología —consideración de las cosas en sí mismas— algo mucho más modesto, una mera analítica del entendimiento humano. El orden trascendental kantiano no es mera expresión de la entidad de las cosas. Es un orden construido sobre lo dado, un orden *a priori* y fundado en el yo pensante. El hombre puede intentar conocer lo dado por meros conceptos. Eso es la metafísica. Kant no duda de que sea posible. Se puede tener un conocimiento por puros conceptos, una metafísica inmanente que no exceda del dominio de lo dado. Pero no podemos salir del mundo de los objetos. De la idea de las cosas puedo intentar elevarme a la idea de mundo. Si hago la mismo con mis estados anímicos, puedo intentar elevarme a la idea de alma. Puedo también intentar elevarme a la idea de Dios. Pero ni el mundo como totalidad, ni el alma como un todo, ni Dios están dados en una experiencia esensible. No puedo, por tanto, hacerme objeto de ellos. Pretender llegar a algo que trasciende de los objetos sensibles es quimérico. Mundo, alma, Dios, son tres ideas regulativas, fundamento de que el conocimiento sea sistema. No son constitutivas de las cosas. Son posibles. Pero

es el sueño de la razón. No tendremos verdadero conocimiento más que cuando los conceptos se apliquen a algo dado. Se pueden pensar, pero no conocer. Nunca saldremos de esos límites de la experiencia.

Ahora bien, la intuición empírica no es la única manera como algo le está dado al hombre. Hay otro *factum*: la ley moral. Pero esto no quiere decir que en Kant haya un dualismo entre la razón pura y la razón práctica. La moral —la idea pura del deber— lo que ha de hacerse por puro deber, es un *factum* con que el hombre se encuentra. Es lo que llamamos conciencia moral. No se trata de un hecho psicológico, sino de otro orden, un *factum* inteligible, que está allende todo lo sensible, tanto externo como interno. Un *factum* de la razón. La razón mismo se ve movida a tener que inteligirlo. Ahora bien, ese *factum*, la conciencia del deber por el deber como dictado de la razón, no está dado en la intuición, porque la intuición es siempre intuición de algo que «es» y lo que «debe ser» está allende de todo «es». ¿Cómo puede la razón humana conocerlo si no puede ser convertido en objeto?

La razón pura y la razón práctica no son dos razones, sino una misma razón. Pues bien, Kant piensa que cuando uso de los conceptos para inteligir el *factum* de la conciencia moral, obtengo un saber estricto y riguroso. No obtengo un saber que sea propiamente ciencia, pero tengo una estricta intelección verdadera y, por tanto, un estricto saber. Cuando uso los conceptos del entendimiento en ese sentido, me encuentro con que el hombre no es un objeto ciertamente, sino cosa en sí, algo que está por encima de todos los objetos. El hombre es algo que no es sino para sí. No es objeto, es persona. Ciertamente no entendemos teoréticamente, científicamente «cómo» es así. Pero tenemos intelección rigurosa de «que» es así. Dios no es objeto de conocimiento teorético en el sentido de ciencia. Pero es una realidad sabida intelectivamente. No está demostrada directamente como lo está la personalidad del hombre. La razón práctica conduce a afirmar intelectivamente su realidad sin ex-

plicarse cómo es. Así, las tres ideas de la razón pura teorética adquieren alcance real. La razón en su uso práctico hace trascender de los límites de la razón pura teorética y en este sentido Kant dice que la razón práctica tiene «primacía» sobre la teorética. Pero tanto la razón teorética como la práctica nos proporcionan un saber intelectual en sentido estricto. De aquí la unidad del saber filosófico para Kant.

La razón teorética nos da un saber del orden de la ciencia, la razón práctica un saber del orden de lo trascendente. ¿Qué es el saber filosófico? El objeto de la filosofía es averiguar qué es esta razón como principio del saber, que unas veces (en su uso teorético) nos da ciencia y otras veces (en su uso práctico) un saber trascendente de la realidad. La filosofía es una ciencia de la razón, de los principios de la razón, de los principios del saber. Es una metafísica como ciencia de la razón, una ciencia de las verdades últimas. La verdad de la razón es la ultimidad que considera la filosofía. Una reflexión especulativa sobre los principios de la razón. La filosofía es una ciencia especulativa de este doble uso de la razón como principio de inteligibilidad trascendental de los objetos y como principio inteligible de la realidad trascendente.

Hegel se mueve también en el horizonte de la nihilidad. Empieza por tomar el problema de la filosofía en el punto en que lo ha dejado Kant: el dualismo cosa-objeto. Hegel piensa que hay por debajo de este dualismo una dimensión común: es el ser, el ser cosa o ser objeto. Objeto y cosa coinciden en que ambos «son». Son modos del ser. El tema de la filosofía es el ser en su plenitud total y en toda su concreción. Para averiguar qué es el ser tengo que dirigirme a él no ya con el «entendimiento» (*Verstand*) y el juicio (*Urteil*) —como ha hecho Kant—, sino con la razón (*Vernunft*). Mientras el entendimiento tiene que hacer de la cosa objeto, la razón lo que hace es «dar razón de las cosas». Y resulta, piensa Hegel, que las «cosas tienen razón». Dan o quitan la razón a mi razón subjetiva. La razón está en las cosas, viene de ellas. Es lo contrario del

problema kantiano: no se trata de ver cómo salgo de mi subjetividad para conocer la razón de las cosas, sino cómo la razón universal que está en las cosas puede multiplicarse en las razones subjetivas de los diferentes hombres individuales. Las cosas me dan la razón porque «son así». Es el gran descubrimiento de Hegel: la razón de las cosas es su ser. Lo que las cosas son, es la cristalización del Ser. Mi razón subjetiva está moviéndose en la órbita del ser. Pensar es dejar transcurrir en mí la razón de ser de las cosas. Es lo mismo pensar que ser.

Una ecuación tremenda. Zubiri diría que pensar consiste en estar pensando «hacia» la cosa, y por tanto, en tener a ésta en «distancia», no en «identidad». Hay distinción entre el ser y el pensar.

Pero veamos qué es el ser. Ser es estar siendo *hic et nunc* lo que es, las cosas concretas que son. El entendimiento (*Verstand*) me dice que este papel es blanco. Y es verdad, pero, dice Hegel, es una verdad abstracta. La razón me dice que lo blanco está siendo *hic et nun* este papel. A esto es a lo que Hegel llama la frase dialéctica. No se trata de una dialéctica del raciocinio, sino de la estructura del estar siendo. Ser no es primariamente estar ahí como ente («ens»), sino siendo, como el presente cursivo inglés *being*. Es el ser no como actualidad (esta es la idea aristotélica), sino como «actuosidad». El ente —las cosas concretas— es el precipitado del «siendo» en que el ser consiste. Aquí aparece el ser como la totalidad de todo cuanto hay. No es ninguna de las cosas que son, sino el estar siendo (*Werden*). Estar siendo es transitividad, estar siendo algo. No es una especie de movimiento, es pura transitividad. Para Hegel el ser así concebido es el espíritu divino antes de la creación, antes de la multitud de cosas que son. No puede estar quiescente consigo mismo, no tiene más remedio que estar siendo. Si el ser se parase y fuese intransitivo sería nada y por eso el ser es estar siendo. Estar siendo algo. Esos «algos» son las cosas, pero la esencia de las cosas no es sino el precipitado del estar siendo, no el supuesto para que haya existen-

cia. El conjunto de las esencias que hay en el universo no es más que el ser que ha salido fuera de sí. Como el ser es Dios, es Dios fuera de sí. Espíritu no es sino «saber» y saber, dice Hegel, es «ser para sí». (*Für sich sein*). Es la forma suprema de ser, ser espíritu, ser para sí. Los hombres en cuanto espíritus, cada uno de los hombres, están siendo para sí. Los *für sich* de cada uno de los hombres no son sino los estadios y fases por los que el Ser llega a ser para sí. El hombre es la vía por la cual Dios se recoge en sí mismo. El espíritu divino va produciendo cosas, va dando razón de todas sus virtualidades ontológicas. Se va configurando a sí mismo. Por eso lo llama Hegel «Idea» *eidos*, algo que se conforma a sí mismo.

Ahora bien, estar siendo en el sentido de ser para sí es estar «concibiéndose» en el sentido físico del vocablo, estar gestándose a sí mismo. La estructura de la realidad no es sino la autoconcepción física, la autogestación de la idea sobre sí misma. El espíritu en toda su concreción es lo que hace, y lo que hace es concebir su propio ser. La vida de cada hombre es autoconcepción, realización de un concepto, dejar que el concepto se apodere de uno y realizarlo. Esos conceptos los forjan los hombres, pero, una vez forjados, se independizan del espíritu subjetivo que los creó, se objetivan. Forman lo que Hegel llama «espíritu objetivo». Esos conceptos objetivos se apoderan de mi espíritu subjetivo y determinan la forma de mi subjetividad. El sistema entero del espíritu objetivo es, según Hegel, perfectamente concreto y por serlo constituye un individuo objetivo (*Volksgeist*). El sujeto de la historia humana no son los individuos, los espíritus subjetivos, sino los individuos objetivos, los *Valksgeister*. Cada pueblo representa un estadio en la realización del espíritu objetivo llamado a ser superado.

Como ser es estar siendo, Dios no es Dios sino estando siendo. Para poder estar siendo lo que es y ser Dios, Dios pone fuera de sí cosas, las recoge dentro de cada uno de los individuos y les da la estructura de un espíritu objetivo. Pero todo eso no son sino momentos (*Momente*) abstractos de una sola

cosa: la realización del espíritu de Dios sobre sí mismo. El universo entero no es sino el gigantesco ardid metafísico (*List*) por el que Dios llega a ser sí mismo en su plena totalidad.

La historia entera de la filosofía es para Hegel el camino hacia ese descubrimiento. La filosofía es la aprehensión racional del todo. La verdad es el todo (*das Ganze*) y la historia del saber filosófico culmina en la propia filosofía de Hegel padre del descubrimiento.

Si fuera verdad, la filosofía hubiera terminado con Hegel. Pero lo que propiamente hace Hegel es sustantivar el ser. Lo ha sustantivado como si fuera una cosa, el todo que se va conformando a sí mismo. Ha reificado el ser, ha hecho del ser un gigantesco ente. Una quimera.

Zubiri diría que el ser no es una forma de realidad, sino la forma que tiene que tener la realidad ante mi razón. A Hegel no se le escapó que el hombre con su razón se mueve dentro del orbe de la razón divina, pero se le escapó el principio de la finitud intrínseca de la razón. Por eso no puede proceder de la evolución del ser, sino de una «creación», de un efecto de Dios. Por eso el saberse a sí mismo no es saberse a sí mismo como espíritu absoluto. Y por eso la filosofía no es lo que Hegel piensa y la historia de la filosofía no termina en Hegel.

En efecto, la filosofía no acabó en Hegel, pero la metafísica posterior termina en una especie de círculo.

Los tres o cuatro grandes que dialogan entre sí dentro del contexto intelectual en que acabamos de inscribir a Zubiri —incluso el mismo Husserl a pesar de su indiscutible genialidad— siguen presos en la forma en que el problema filosófico viene discurriendo desde Grecia. El hombre no está fuera de las cosas, sino dentro de ellas —*intus*— y por la intuición siente a una con las cosas mismas, dice Bergson. Barrunto genial, pero no pasa de ser una metáfora prodigiosa. El saber filosófico nos da cosas sobre las cuales yo puedo emitir juicios evidentes, afirma Husserl. Bien, pero ya tenemos aquí el juicio como órgano primario para expresar la realidad. El hombre se mueve de ante-

mano en la «comprensión del ser», desde la cual entiende lo que las cosas «son», entiende las cosas como «entes», nos dice Heidegger.

Se ha consumado el círculo. La definición de la realidad dada con vistas al *logos*, que en Platón fuerza a escindir el mundo sensible del mundo inteligible, termina en Heidegger en el dualismo entre ser y ente.

Penoso tanteo. Por primera vez en la historia de la filosofía, Xavier Zubiri ha tenido el arrojo de hacerse cuestión del problema del acceso a la realidad y de tematizarlo radicalmente en busca de un punto de arranque inconmovible. El fruto de este esfuerzo es una nueva idea de la inteligencia y de la experiencia.

I

Una nueva idea de la inteligencia y de la experiencia

El punto de arranque inconmovible es para Zubiri que lo que subyace a todo saber es el acto que él llama «simple inteligencia», que consiste en habérselas con las cosas como «realidades». Lo específico de la «inteligencia», del inteligir» es estar atenido a la realidad, enfrentarse con las cosas en forma de realidad, «estar en realidad». Inteligir es aprehender algo como realidad. Puedo tener otro modo de aprehender; pero en tal caso estas aprehensiones no serían actos de inteligencia. Por ejemplo, en el puro sentir, las cosas aprehendidas son aprehendidas no como «realidad», sino como «estímulo». «Estímulo» es la formalidad propia y constitutiva del sentir en cuanto tal. La «realidad», en cambio, es el carácter propio y constitutivo del inteligir en cuanto tal.

Inteligencia, inteligir, consiste en estar en realidad y ese estar envuelve la cosa real en que se está y el hombre mismo como realidad. Esta unidad indivisa de la cosa, su presencia y

el hombre es lo que Zubiri llama «experiencia». Y esa experiencia de realidad en lo que tiene de realidad es «inteligencia», aquella estructura por la que las cosas están dadas ahí como realidades. Experiencia es sinónimo de simple inteligencia. Y eso es «saber» en sentido radical. Saber primariamente no es conocer, ni es juzgar, como pretende la filosofía moderna y en parte la antigua, no es concebir, como pretenden los medievales, es estar atenido a la realidad.

La forma primaria en que la realidad existe y se da para el hombre es el estar atenido *a* ella, pero también *por* ella. Es justamente lo que debe llamarse «impresión». Las cosas, dice Zubiri, son «impresionantes». Tener una realidad impresionante es tener «impresión de realidad». Nótese bien. Los sentidos nos dan impresionantemente impresión de realidad. La impresión de realidad de este color rojo y el color rojo no son dos impresiones, sino una impresión estrictamente única. Inteligencia es «inteligencia sentiente», un modo de sentir intelectivo y en eso consiste lo que Zubiri llama experiencia y noergia. El grave yerro de la filosofía es haber escindido el mundo sensible y el mundo inteligible. No se sabe cómo recomponer la unidad. Por el contrario, para Zubiri, la inteligencia es el principio mismo de la unidad de los sentidos como modos de realidad. Todos los sentidos envuelven un modo de realidad. En la vista tenemos la realidad en sí misma. El sonido remite a una cosa anterior y el oído nos describe la realidad dándonos noticia de ella; remite a la cosa sonora, notifica. En el olor, es huella de una cosa, resto de ella. En el tacto, la cosa está presente en sí misma, como en la vista, pero de un modo distinto: aquí como figura, *eidos*; en el tacto la nuda realidad sin el *eidos*. En el gusto, la cosa está poseída; el hombre saborea la realidad, un sabor. En la cenestesia se siente la realidad como intimidad..., unidad radical de los sentidos en la impresión de realidad. Inteligir es intimar con la realidad. La inteligencia es una estructura unitaria con que el hombre se enfrenta sentientemente con la realidad en todos sus modos. No hay en el hombre ni

pura inteligencia ni puro sentir, hay inteligencia sentiente, que nos da impresión de realidad y una realidad por modo de impresión. Por lo que tiene de impresión de realidad es constitutivamente inespecífica porque nos da impresión de cualquier realidad, a diferencia de los sentidos que son estructuralmente específicos. «Estar en realidad» es el acto de la inteligencia que presenta todo como inteligible. No es un simple estar físico, ni es una actividad, ni es actuar sobre las cosas. Sencillamente: consistimos en estar en realidad. No es ni una actividad mental, ni una acción, ni una operación, ni una tensión, es puro acto. Inteligiendo no hago nada sobre las cosas, lo que les pasa a las cosas es que se actualizan en su realidad. Inteligir no es «poner» (Kant), tampoco es «intención» (Husserl), no es conocer o juzgar (Descartes), ni concebir (medievales-Escolástica), tampoco es «comprender el ser» (Heidegger). Todo esto es derivado, porque conocer, entender, comprender, etc., suponen que las cosas están presentes como realidades. Atenido a la realidad, afectado por ella en forma de impresión, queda el hombre atenido a un saber, pleno no sólo de realidad, sino de verdad. ¿Qué son entonces para Zubiri verdad y realidad?

II

UNA NUEVA IDEA DE LA REALIDAD

Retengamos bien lo que hemos dicho anteriormente. Al hacerse cuestión del modo de acceso a la realidad Zubiri halla el punto inconmovible: la inteligencia sentiente. El hombre accede a la realidad con una estructura radical: inteligencia sentiente. En la intelección sentiente, siento a una el color rojo y la realidad del color rojo. Esta impresión no es subjetiva, sino que nos presenta la formalidad «realidad» como algo de la cosa sentida. Al sentir las cosas como reales, la inteligencia está

abierta a las «cosas-realidad» y, por tanto, queda abierta no a cosas limitadas, sino a cualquier cosa. Queda abierta a la totalidad de las cosas reales. ¿Qué es entonces realidad? ¿En qué consiste esa formalidad «realidad» que se actualiza en la inteligencia y que pertenece como algo propio a las cosas?

Para Zubiri realidad es todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud formalmente de las notas que posee. El ámbito de la realidad está constituido por cosas reales, es decir, por cosas que poseen notas como algo «suyo» y actúan unas sobre otras y sobre sí mismas en virtud de esas notas.

Son reales, dice Zubiri, las cosas que poseen notas como algo «suyo». Que las cosas sean reales porque tienen notas propias como algo suyo es una idea de la realidad que no tiene nada que ver con el idealismo. Es tan evidente que no necesita esclarecimiento. En cambio lo que puede no aparecer tan claro es en qué se diferencia esta idea zubiriana de la realidad de algunas concepciones tradicionales.

En el pensamiento tradicional, por ejemplo, en la Escolástica, realidad es en fin de cuentas igual a existencia.

¿Es esto mismo o algo parecido lo que quiere decir Zubiri cuando afirma que realidad es poseer notas como algo suyo? Ciertamente no. La tesis tradicional de que realidad es igual a existencia no es que no sea verdad *simpliciter*; sería absurdo pretenderlo. Pero para Zubiri ninguno de esos tres momentos es primario ni unívoco.

Lo primario es lo que Zubiri llama «de suyo». La cosa me es presente como algo «de suyo». La arrealidad consiste formalmente en no envolver este momento del «de suyo», la realidad de la cosa como algo «de suyo». La cosa se nos presenta como siendo «de suyo» antes de estarnos presente.

«De suyo» no coincide formalmente con «existencia». Tener realidad no es existir. Ciertamente, todo lo inexistente es irreal y todo lo irreal inexistente. Es innegable; pero no es suficiente. Más que el existir, lo que constituye formalmente la realidad es

el modo de existir: existir «de suyo». Hay un modo de existir que no es «de suyo». Es el «aparecer», la «apariencia». La apariencia es más que un ente de razón y más que algo meramente «lógico»; algo más que ilusión subjetiva. Y, sin embargo, no es realidad. Tampoco es realidad la figura aparente tomada en sí misma. Parece realidad porque se apoya en algo que existe de suyo, pero tomada en sí misma es perfectamente irreal. Es un «espectro» de realidad. Un mundo cuyas cosas no fueran, por ejemplo, sino «apariciones» de la divinidad no tendría en sí mismo ninguna existencia real; sería un mundo espectral.

Por donde quiera que se tome, realidad es, pues, algo primario e irreductible, que puede explicarse diciendo que es lo «de suyo». Entonces ¿es que Zubiri toma realidad como sinónimo de lo que llamamos «ser»? Aunque los escolásticos suelen partir un pelo en dos, siempre suelen dejar entreverados promiscuamente tres conceptos: ser, realidad, existencia. Realidad para Zubiri tampoco es formalmente «ser» ni un modo excelente de «ser». Esta distinción es uno de los puntos culminantes de su filosofía. No podemos pasarlo por alto.

Para iluminar esta sutil y fundamental distinción, pongamos un ejemplo: ¿Qué es ser hierro? Ser hierro significa, por un lado, que la cosa tiene tales o cuales notas. Pero estas notas no son «ser hierro», sino «hierro» a secas; por tanto, nada que haga alusión al ser. El hierro «real» no es el «ser del hierro». Esto es inconmovible. Pero la expresión «ser hierro» puede entenderse en otro sentido, no en el sentido de que sea hierro, sino de que el hierro «sea». El «sea» es entonces una especie de afirmación de la realidad en su ya propia realidad férrea, es decir, algo fundado en esta realidad. No se trata de una afirmación en la intelección. «Ser» es algo independiente de la intelección; las cosas, ellas, «son». Por tanto, «ser» es un momento de lo real, una actualidad de lo real, que le compete por sí mismo, aunque no hubiese intelección. Pero es una actualidad «ulterior», la actualidad de algo que es «anterior» como realidad.

Es decir, supuesto que el hierro ya real además «sea», el hierro real se convierte en un ser «hierro». Es el orto del ser sustantivo.

Ser y realidad no son sinónimos. No hay ningún misterio en esta afirmación. Tomemos las cosas por otro flanco. Las cosas reales, para Zubiri, están vinculadas entre sí, forman una totalidad. No se trata simplemente de que estén en conexión u orden. Esto es verdad, pero no es lo primario, lo primario está en que esa conexión está fundada en la constitución misma de las cosas. Cada cosa es en realidad en función de las demás cosas. La conexión es de carácter constitutivo, no es consiguiente a cada cosa real, sino que pertenece intrínsecamente a su realidad. Es lo que Zubiri llama «respectividad». Respectividad no es relación, sino supuesto de toda relación. Por ser las cosas respectivas forman un «cosmos». Y como todas las cosas reales coinciden en ser reales, esa unidad en el orden de la realidad es lo que Zubiri llama «mundo». Mundo no es la simple totalidad de cosas reales (eso también lo es el cosmos), sino la totalidad de las cosas reales por razón de su carácter de realidad. Mundo y cosmos no se identifican. Podría haber muchos cosmos que fueran cósmicamente independientes entre sí, pero todos ellos coincidirían en ser reales y, por tanto, constituirían un solo mundo.

Esta idea de mundo nos va a servir para comprender cabalmente la distinción zubiriana entre realidad y ser. Lo primario en la cosa real es su propia realidad. Ahora bien, fundada en esta actualidad (su «de suyo»), hay la actualidad de la cosa real como momento del mundo. La actualidad de lo real en el mundo es lo que formalmente es el «ser». Sólo respectivamente a las demás cosas reales puede y tiene que decirse que una cosa, por ejemplo, el hierro, «es».

La distinción entre realidad y ser se aprecia claramente en el lenguaje. Si queremos decir que una cosa llega a tener realidad, podemos expresar este hecho desde dos puntos de vista: 1.° Que llega a tener realidad algo que antes no era real. Como cuando hablamos de brote o generación; y 2.° Pero también

podemos referirnos a que algo que ya tiene realidad cobra actualidad en el mundo. Decimos entonces que «viene al mundo». Lo primero es llegar a la realidad, lo segundo es llegar a ser. Esto último siempre se ha expresado con la metáfora de la luz: «dar a luz»; «vivir es ver la luz del día». El mundo es como la luz. Llegar a ser es llegar a estar en respectividad con las demás cosas reales. Llegar a estar en respectividad con las demás cosas reales en cuanto reales es lo que a juicio de Zubiri constituye el ser. El ser no es una especie de supremo carácter envolvente de todo lo real y de todo ente de razón. Esta es una gigantesca y ficticia sustantivación del ser. Ser es la actualidad respectiva de lo real en el mundo. Una realidad extramundana es un «extra-ser» (Dios es extra-mundano porque es realidad esencialmente existente). La famosa metáfora de la luz que viene gravitando sobre la filosofía desde Aristóteles le sirve a Zubiri para esclarecer con una imagen bellísima la distinción entre ser y realidad. Cada cosa real es real como un «de suyo». Pero este momento de realidad no es sólo el «de suyo» de cada cosa, sino realidad en respectividad. Y esta respectividad es el mundo. El mundo es el brillo en función de entorno luminoso, de claridad, de luz. Y la actualidad de la cosa real en el mundo es la actualidad de una cosa real en la claridad de la luz: es el ser. La realidad como «de suyo» (brillo) es el fundamento de la realidad como iluminadora (luz). La realidad es «de suyo» «clarificante», es «de suyo» respectiva. Tal es la unidad de los dos momentos de realidad y ser.

Desde esta idea de la realidad Zubiri desarrolla su teoría de la realidad, que en cierta medida queda fijada en varias dimensiones fundamentales en su libro *Sobre la esencia*. Es una teoría o visión de la realidad de dentro a fuera, a la vez complemento y corrección del caudal entero de la filosofía, cuyas claves principales ya plenamente elaboradas son el concepto de sustantividad, el de estructura y el de esencia. A partir de aquí la idea de la realidad se expande en la teoría de los diferentes «modos de realidad» que Zubiri ha descrito penetrantemente

en sus cursos madrileños, inolvidables, imperecederos, que marcan seguramente uno de los momentos más altos de la filosofía española en todos los tiempos: una teoría de la realidad física, de la realidad viviente, de la realidad humana, de la realidad objetual, de la realidad matemática, de la realidad moral, de la realidad histórica, de la realidad última, que no es un modo de realidad, sino realidad absoluta. Hacer el análisis de estos «modos de realidad» sería entrar en el contenido de la filosofía de Zubiri y nos llevaría allende lo que nos hemos propuesto. La mención de estas cuestiones sólo interesa a los efectos de nuestro problema fundamental. Estas ideas de experiencia, inteligencia y realidad tienen que desembocar por fuerza en una nueva idea del objeto del saber filosófico. ¿Cuál es esa idea?

III

La nueva idea del saber filosófico

En la base de todo saber, nos ha dicho Zubiri, subyace el acto que él llama «simple inteligencia», que consiste en habérselas con las cosas como realidades. Viviendo con las cosas, tiene el hombre que atenerse en alguna medida a lo que las cosas son. En ese atenerse, las cosas le entregan lo que en todo tiempo se ha llamado «verdad». La condición en que queda el hombre por la verdad es precisamente lo que llamamos «saber». Viviendo con las cosas, el hombre sabe, puede saber y tiene que saber. Quiera o no tiene que vivir de la verdad. Pero las cosas se nos presentan en forma deficiente: es lo que se llama problema. Por eso el hombre se ve lanzado a buscar la verdad; a «averiguar». El hombre va adquiriendo y perdiendo saberes. Hay muchos: saber de la vida, experiencia de la vida, saber dominar las cosas (técnica), saber qué son las cosas (ciencia). En todos estos saberes el hombre va forzando a las cosas a pre-

sentarse de una manera determinada. Va también aprendiendo a mirar a las cosas. Pero hay algo decisivo: en el fondo de cualquier saber, por rudimentario que sea, el hombre sabe más cosas de las que él mismo se da cuenta. Sabe, por ejemplo, que todo tiene un por qué. Tan sabido lo tiene que ni sabe que lo sabe. Es un saber «con-sabido», mejor, «sobrentendido». Estos saberes son muy curiosos. Son, decimos, sobrentendidos. Abarcan todas las cosas y no afectan a ninguna clase particular de cosas. Son verdades que están «sueltas» de las cosas particulares, es decir, «absolutas». Más que saberes de las cosas, son el *primordium* de toda posible cosa. Son «principio», principios de las cosas. Son saberes seguros, ciertos, inconcusos. Se está cierto de ellos, no por razón de creencia, sino por razón de verdad, con certeza fundada en una función intelectual, que es lo que se llama una justificación intelectual.

Esos saberes son, por decirlo así, un saber último de la realidad. Pues bien, he aquí, según Zubiri, la tarea de la filosofía: hacer entendidos esos saberes que todo hombre con-sabe. Justificar intelectualmente los principios últimos de las cosas y su estructura.

Cuando el hombre se encuentra con las cosas lo que le sale al encuentro es «lo obvio». Lo obvio es lo que se encuentra al paso. La filosofía busca lo que está allende lo obvio. Es lo ultra, lo ultra-obvio. A esa búsqueda es a lo que desde Aristóteles se llamó «meta-física», más allá de la física. No es simplemente que esté más allá; se trata de algo más hondo. Algo que no lo percibimos porque está inscrito en lo obvio. No se ve. Carece de opacidad. Es lo diáfano. Ir a lo diáfano inscrito en lo obvio. Trasciende a las cosas obvias, pero no está fuera de ellas. Es lo «trascendental». Allende las cosas, pero en ellas. Ir a lo diáfano es la marcha a lo trascendental. Una marcha difícil, una investigación ardua: Desde lo diáfano inteligir las cosas. Lo diáfano que hay en las cosas es lo que nos arrastra a filosofar. La filosofía es pues una posibilidad que las cosas mismas ofrecen a la inteligencia del hombre. Cuando el hombre se lanza

a lo diáfano en tanto que diáfano. La filosofía, la metafísica no es algo que está ahí, hay que hacerla. Y ahí estriba su intrínseca dificultad. Tiene que fundamentar el carácter mismo de lo trascendental en cuanto trascendental. El problema fundamental de la filosofía es averiguar la estructura de la trascendentalidad. ¿En qué consiste la trascendentalidad misma? Zubiri piensa que la metafísica occidental no se ha hecho cuestión de esta cuestión fundamental.

El saber filosófico es, pues, un saber último de la realidad, un conocimiento de la realidad. ¿En qué se diferencia de otros saberes?

Es perfectamente claro que no todo conocimiento de lo que las cosas son en realidad es filosofía. La Geometría analítica no es filosofía; tampoco la religión es filosofía. Para diferenciarla de estos saberes decimos que la filosofía es un conocimiento de la realidad en cuanto tal. Bien, pero aquí surge una dificultad que es interna a la filosofía misma. ¿Qué es eso de la realidad en cuanto tal? Porque en fin de cuentas la realidad en cuanto tal no está fuera ni es algo distinto de las cosas que son reales. Cada realidad tiene a su modo un tipo de realidad en cuanto tal. Entnoces ¿cuál es el objeto de la filosofía? ¿Los muchos tipos de realidad o lo que llamamos a secas «realidad en cuanto tal»? Es a lo que se aludió desde los tiempos de Aristóteles con la célebre distinción entre filosofía primera y filosofía segunda. Para Aristóteles la solución era clara: el ente en cuanto tal era el tema de la filosofía primera; los diferentes tipos de entes, por razón de las cosas que son, el tema de la filosofía segunda. Entre el ser y los entes hay unidad analógica.

Otro intento de solución fue la tesis de Suárez. Consiste en decir que todas las cosas están producidas unas por otras y, a última hora, todas están creadas por Dios. El fundamento de la analogía entre el ser en cuanto tal y los entes sería la causalidad. Y como la causa última, en definitiva, es la acción creadora, Suárez se ve abocado a inaugurar toda su metafísica con la dis-

tinción entre el ser creado y el ser increado. En fin de cuentas, reduce la filosofía a una promoción de la teología.

La filosofía moderna —de Descartes a Nietzche— (con la única excepción, tal vez, de Kant) se ha mantenido inscrita de una u otra forma en este círculo de la realidad creadora y de la realidad creada. Varía, naturalmente, el modo de entender la creación —ora como emanación (Schelling); ora como autoconformación del ser vacío (Hegel); ora como creación—. De un modo o de otro, esa idea de la realidad absoluta ha gravitado sobre toda la filosofía desde Descartes.

Para Zubiri, los dos primeros intentos son inadmisibles. El primero, porque el objeto de la filosofía no es el ser ni el ente, sino la realidad. El segundo, porque, en definitiva, elude el problema. La apelación a la creación deja perfectamente a oscuras sobre la realidad en cuanto tal. Naturalmente, el mundo es un conjunto de cosas físicas, y lo que el mundo sea como realidad es lo que Dios ha creado y en la forma en que Dios lo ha creado. Pero ahí empieza la dificultad. Partimos de que Dios ha creado el mundo así, pero si nos colocamos desde el punto de vista de Dios, esto no es obvio. Podría Dios haber creado el mundo de modo completamente distinto. ¿Dónde está —pregunta Zubiri— la filosofía y la teología que fuera capaz de decir dónde empieza y dónde termina la *potentia Dei absoluta* en orden a la creación? Y —por lo que respecta a Suárez— ¿quién nos asegura que las cosas creadas estén entre sí en relación de causalidad? Es más que problemático.

La solución del problema está para Zubiri en otro plano. Está, precisamente, en la realidad. El objeto de la filosofía es la realidad en cuanto tal. Lo que pasa es que lo que llamamos realidad de cada cosa no se constituye sino en respectividad con las demás. La respectividad, la sintaxis, no es nada fuera de las cosas. De la misma manera que un reloj no es nada fuera de las piezas que lo componen. Por eso, entre las cosas reales no hay unidad de analogía ni unidad de causalidad, hay unidad de

respectividad. Y esa unidad de respectividad es justamente la realidad en cuanto tal.

Y esta unidad es la que confiere a la filosofía su unidad como saber. Como las dos vertientes son inseparables, el intento de entender la respectividad es el intento de entender las cosas respectivas y el intento de entender lo que las cosas son es entenderlas en respectividad. El conocimiento filosófico es una especie de conocimiento cíclico. No sabemos lo que es la respectividad sino analizando los términos que la componen. No sabemos los términos que la componen si no ponemos en claro su respectividad. El saber filosófico ha de apresar la realidad en su generalidad y, al mismo tiempo, las realidades concretas. En esa realidad en cuanto tal, que está patente a la mente humana en cualquiera de las realidades concretas, es donde están formalmente sobrentendidos todos los principios de la realidad.

Y ese es el objeto del saber filosófico. Pero entonces, preguntará alguien, ¿en qué se diferencia de la ciencia? ¿Qué hacen las ciencias sino saber lo que son las cosas? No es difícil la respuesta. Efectivamente, las ciencias nos proporcionan el conocimiento positivo de lo que son las cosas reales, pero con todos los conocimientos positivos en la mano puedo plantearme el problema, no de eliminarlos, sino de tenerlos en cuenta para algo distinto: para averiguar el carácter de realidad que las cosas tienen. La ciencia positiva puede, en principio, agotar lo que las cosas son, pero la filosofía es un conocimiento de la realidad en su carácter de realidad que no se identifica con las propiedades en que la realidad consiste. Todos los esfuerzos son pocos, pienza Zubiri, para arrancar a la realidad una esquirla de su inteligibilidad.

La filosofía no es ciencia, pero tampoco es teología. En lo que tiene de conocimiento racional la teología es un conocimiento de la realidad absoluta. La diferencia con la filosofía es sutil, pero radical. Tomemos, por ejemplo, la idea del Dios creador. Si un teólogo quiere ser teólogo, para él la creación

es un acto de Dios; si un filósofo quiere ser filósofo, la creación es un término de la acción creadora. Para el teólogo es Dios creando las cosas, para el filósofo, las cosas en tanto que creadas por Dios. Como quiera que sea, las cosas tienen su estructura propia. Una cosa es que esa estructura envuelva como ingrediente formal y constitutivo suyo la versión a una raíz absoluta, otra que esta raíz absoluta absorba la totalidad de los problemas que plantea la estructura formal de lo creado en tanto que creado. Cabe, sin mengua de la causa primera, tomar el mundo en y por sí mismo, y ver las cosas como realidades que reposan en el mundo, como realidades intramundanas. La realidad en cuanto tal no es la realidad absoluta, es lo que hay de absoluto en todas las realidades. Tratar de averiguar qué sea no es tarea tan sencilla, y menos aún tarea acabada, sino todo lo contrario.

La filosofía no es ciencia ni teología, es un conocimiento, una intelección estricta y rigurosa de la realidad en cuanto tal.

IV

La función de la filosofía

¿Se agota aquí, para Zubiri, la función de la filosofía? El nombre de filosofía viene inevitablemente asociado en nuestra mente al recuerdo de lo que pretendió ser desde el comienzo: una forma de conocimiento más o menos rigurosa, pero también un como saber eminente que confiere a quien lo posee autoridad para dirigir y gobernar, un saber rector: la sabiduría. En otro sentido significó también un tipo de vida, lo que andando el tiempo se denominó vida teorética, modo excelente de vida que confiere la posibilidad de una vida feliz, lograda por un saber que sale de uno mismo y confiere plena suficiencia al hombre...

Según Zubiri, la vida teorética no es nada específico de la filosofía porque en la marcha de los siglos eso que llamamos vida teorética es lo que, trivializado, se llama hoy vida intelectual. Y, ciertamente, no todo intelectual es filósofo, aunque cumpla con las condiciones de la vida teorética = amor al saber y búsqueda de la verdad de aquello de que se ocupa con ánimo de arrancar a la realidad algunos de sus secretos. Es claro que no habrá vida teorética, vida intelectual propiamente dicha, allí donde el hombre se ocupe sólo de poseer verdades. Sólo la hay donde el hombre esté poseído por la verdad, cosa muy distinta a poseer verdades. Es un *pathos* especial, y en ese *pathos* está formalmente toda la vida intelectual. Pero este *pathos* no es privativo del filósofo, puede tenerlo y en grado máximo un hombre de ciencia. Recuerdo haberle oído contar a Zubiri el *pathos* que encendía la vida intelectual de Planck, uno de los más auténticos intelectuales que han existido jamás. Era un científico, no un filósofo. Desde los tiempos de Nietzsche se cantan en ditirambo las excelencias de la filosofía y se hace de ella una especie de saber exquisito, rector de la vida. Esto es para Zubiri, sencillamente, absurdo. La filosofía no tiene ni más ni menos excelencias que cualquier tipo de conocimiento: es un conocimiento estricto de la realidad. Sin embargo, no hay duda ninguna que la filosofía toca a dimensiones de un saber del hombre y de la vida mucho más radicales que toca, por ejemplo, a la realidad física. La teoría del hombre es una parte de la filosofía: también lo es la moral, pero la filosofía no es nunca una moral entera. Pretender que la filosofía sea un saber de lo que hay que hacer en la vida es perfectamente quimérico. La función del hombre dentro de la filosofía es la de ser una realidad dentro de la realidad. Pero en manera alguna es el hombre el centro mismo del filosofar, porque lo que más radicalmente caracteriza al hombre es estar en realidad y en el estar en realidad la realidad se alumbra en tanto que realidad. Y esto acontece porque hay inteligencia. En tanto en cuanto el hombre tiene inteligencia entra en la filosofía como un ca-

pítulo, si se quiere —es cuestión de gustos— como el más interesante, pero lo que el tema del hombre tiene de filosófico es por su pertenencia a la realidad en cuanto tal.

Un conocimiento estricto y riguroso de la realidad, eso es la filosofía. En la medida en que el conocimiento filosófico pone en juego las posibilidades más radicales, las posibilidades que este conocimiento confiere al hombre son las que ponen más en conmoción el sistema total de posibilidades que el hombre tiene desde el punto de vista de la utilización de sus conocimientos. Derogado el espíritu humano, sobre todo en la filosofía moderna, de una reflexión sobre las realidades últimas, el hombre ha querido convertir la filosofía en una especie de religión laica. Pero eso es ya externo a la filosofía.

Siempre me ha producido cierto estremecimiento la frecuente alusión que hace Zubiri a una frase de Aristóteles: «Cuanto más solitario y abandonado de mí mismo me he ido encontrando —dice el filósofo— me he vuelto más amigo del mito». Aristóteles (comenta Zubiri) debió de sentir sobre sus propios huesos lo que hubiera de problemático en su idea de la fisolofía como sabiduría, como algo divino y como suprema felicidad. Es posible que hubiese terminado por parecerle un poco mítica: sería el mito del saber.

En constante busca de la verdad, sin concesiones al mito del saber, poseído por la verdad, Xavier Zubiri tercia en la gigantomaquia en que la filosofía consiste y nos ofrece nuevos conocimientos estrictos y rigurosos de la realidad y de los diferentes modos de realidad, llamados, sin duda, a fecundar no sólo el saber filosófico, sino también los grandes saberes positivos que dan a nuestra época su fisonomía singular. El ejemplo de Xavier Zubiri es una prueba «positiva» de que la Metafísica no ha muerto. La Metafísica muere cuando no hay metafísicos.



INDICE

Páginas

I

CONSTITUCIÓN DE LA MENTALIDAD POLÍTICA MODERNA

Páginas

II

Cuatro conceptos políticos

Páginas

III

Estudios filosóficos: Xavier Zubiri